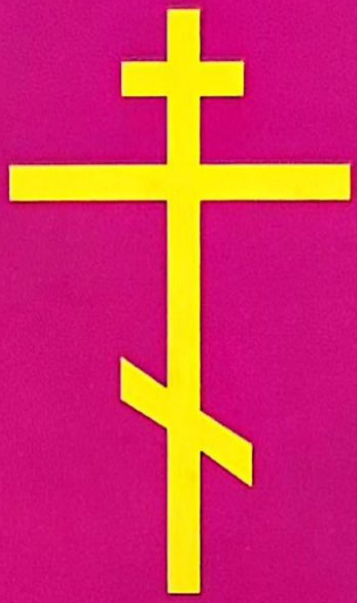
ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ

Michael Kunzler

ARCHIERATIKON



Einführung in Geist und Gestalt
der bischöflichen Liturgie
im byzantinischen Ritus
der griechisch-katholischen Kirche
der Ukraine

АРХІЄРАТИКОНЪ

Michael Kunzler

Archieratikon

Michael Kunzler

Archieratikon

Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine

BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag
PADERBORN

Imprimatur. Paderbornae, d. 10. m. Februaris 1998
Nr. A 58-21.00.2/489. Vicarius Generalis i. V. Dr. Schmitz

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kunzler, Michael:
Archieratikon : Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine / Michael Kunzler. – Paderborn : Bonifatius, 1998
ISBN 3-89710-039-8

ISBN 3-89710-039-8

© 1998 by Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gesamtherstellung:
Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

Inhalt

Kapitel 1: Die Göttliche Liturgie
Ein Kapitel über die Theologie des Gottesdienstes 20

Kapitel 2: Pontifikalliturgie
Ein Kapitel Theologie über Gottesdienst, Laien und Ämter in der Kirche 43

Kapitel 3: Die byzantinische Liturgie
Ein Kapitel Kirchen- und Begriffsgeschichte 67

Kapitel 4: „Verherrlicht Gott mit eurem Leib" (1 Kor 6,20)
Zur Leiblichkeit der byzantinischen Liturgie 84

Kapitel 5: „Mein Wort kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe" (Jes 55,11)
Die Sprache der Göttlichen Liturgie 103

Kapitel 6: „Gut ist es, unserem Gott zu singen" (Ps 147,1)
Die liturgische Musik der byzantinischen Kirche 114

Kapitel 7: „Ihr habt Christus als Gewand angelegt" (Gal 3,27)
Die liturgischen Gewänder 129

Kapitel 8: „Genau, wie ich es dir geboten habe, sollen sie es machen" (Ex 31,11)
Die liturgischen Geräte 152

Kapitel 9: „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut ..., es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet" (1 Tim 4,4f.)
Naturdinge in der heiligen Liturgie 167

Kapitel 10: „Die künftige Herrlichkeit dieses Hauses wird größer sein als die frühere, an diesem Ort schenke ich die Fülle des Friedens" (Hag 2,9)
Der liturgische Raum, das Szenarium der Göttlichen Liturgie 179

Kapitel 11: Sein ist die Zeit, sein die Ewigkeit
Das Herrenjahr im byzantinischen Ritus 201

Kapitel 12: „Ordnung" (Чинъ) und „Abfolge" (Ἀκολουθία)
Die vorbereitenden Teile der Göttlichen Liturgie 234

Kapitel 13: Die „Liturgie der Katechumenen" 260

Kapitel 14: Die „Liturgie der Gläubigen" 309

Kapitel 15: Epilog: Der „ostkirchliche Tag"
Hinweise zur Planung und Durchführung eines „Dies orientalis" in einer katholischen Pfarrgemeinde 369

Die bischöfliche Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine in deutscher und ukrainischer Sprache 377

Abkürzungen, häufiger verwendete Quellen und Veröffentlichungen

Die Abkürzungen für Zeitschriften und Serien, die hier nicht aufgeführt sind, richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der „Theologischen Realenzyklopädie", Berlin – New York 1976, bearbeitet von Siegfried Schwertner.

AEM	Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch
Apost. Konst.	Apostolische Konstitutionen Buch VII und VIII. Übersetzt und hrsg. v. Marcel Metzger (Sources Chrétiennes 336). Paris: Éditions du Cerf, 1987.
Ἀρχιερατικόν	ἈΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ. Περιέχον τὰς θείας καὶ ἱερὰς Λειτουργίας ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ καὶ τὴν ΤΩΝ ΠΡΟΗΓΙΑΣΜΕΝΩΝ, ἔτι δὲ τὰς Τάξεις ΠΑΣΩΝ ΤΩΝ ΧΕΙΡΟΤΟΝΙΩΝ, τὰς Ἀκολουθείας ΤΟΥ ἈΡΡΑΒΩΝΟΣ καὶ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ, ΤΗΣ ΚΗΔΕΙΑΣ καὶ ΤΟΥ ΜΝΗΜΟΣΙΝΟΥ καὶ ἑτέρων τινῶν ΕΥΧΩΝ ΔΙΑΤΑΞΕΙΣ. Διορθωθέν, συμπληρωθὲν καὶ ἐκδιθὲν εἰς χρῆσιν τῶν Σεβασμιωτάτων Ἀρχιερέων. Ἐγκρίσει τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλεσίας τῆς Ἑλλάδος. Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας. Athen 1961.
Архіератико́нъ	**Архіератико́нъ, и҆ли Слꙋже́бникъ свѧти́тельскій. По благослове́нїю свѧтѣ́йшагѡ ри́мскагѡ а҆постольскагѡ престо́ла.** Romae 1973.
Braun, Altargerät	Joseph Braun: Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München 1932.
Braun, Gewandung	Joseph Braun: Die liturgische Gewandung in Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i. Br. 1907, Nachdruck Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1964.
CChr SL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnholt – Paris 1, 1953ff.
Concilium	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. Einsiedeln 1 (1965)-
Corbon	Jean Corbon: Liturgie aus dem Urquell. Übertr. und eingeleitet v. Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1981. Originaltitel: Liturgie de source. Paris 1980.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1, 1866ff.
Day	Peter Day: The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity. Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1993.
DH	Henricus Denzinger: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann. Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien: Herder, [37]1991.

Didache	Didache, ed. Georg Schöllgen (Fontes Christiani 1). Freiburg i. Br. – Basel – Wien u. a.: Herder, 1991.
EcclOr	Ecclesia Orans. Periodica de Scientiis Liturgicis cura Facultatis S. Liturgiae in Pont. Athenaeo Anselmiano de Urbe. Rom 1 (1984)ff.
Edelby, Liturgikon	Neophytos Edelby: Liturgikon. „Meßbuch" der byzantinischen Kirche. Recklinghausen: Aurel Bongers, 1967.
Egeria, Peregrinatio	Egérie, Journal de Voyage. Introduction, texte et traduction par Pierre Maraval (Sources Chrétiennes 296). Paris 1982. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp (Fontes Christiani 20). Freiburg – Basel – Wien u. a.: Herder, 1995.
Eisenhofer	Ludwig Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik. 2 Bde. Freiburg i. Br.: Herder, 1932/33.
EL	Ephemerides Liturgicae. Città del Vaticano 1 (1887)-41 [= NS 1] (1927)-58 [= NS 18] (1944); 59 (1945)-
Evdokimov, L'Orthodoxie	Paul Evdokimov: L'Orthodoxie. Paris: Desclée, 1979.
FC	Fontes Christiani. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1990-
Fedoriv	Юрій Федорів: Обряди української церкви. Історичний розвиток і пояснення (Opera Theologica Societatis Scientificae Ucrainorum, Vol. 18). Rom – Toronto 1970.
Die Feier der Sakramente	Martin Klöckener / Manfred Glade (Hg.): Die Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS Rennings). Kevelaer: Butzon & Bercker, 1986.
Felmy, Deutung	Karl Christian Felmy: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung (Arbeiten zur Kirchengeschichte 54). Berlin – New York 1984.
Forstner	Dorothea Forstner: Die Welt der christlichen Symbole. Innsbruck – Wien – München: Tyrolia, ^{3}1977
GdK	Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hrsg. v. Hans Bernhard Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling, Bruno Kleinheyer. Regensburg: Pustet, 1983 (Bd. 5)-
Gemeinde im Herrenmahl	Theodor Maas-Ewerd / Klemens Richter (Hg.): Gemeinde im Herrenmahl (FS Lengeling). Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien ^{2}1976.
Gratias agamus	Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS Fischer). Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1992.
Gott feiern	Josef Gerhard Plöger (Hg.): Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (FS Schnitzler). Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1980.

GS	Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 7. 12. 1965.
Guardini, Liturg. Bildung	Romano Guardini: Liturgische Bildung. Versuche. Rothenfels/Main: Quickbornhaus, 1923.
Heiler, Gebet	Friedrich Heiler: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München ^{2}1920.
Heiler, Urkirche und Ostkirche	Friedrich Heiler: Urkirche und Ostkirche. München 1937.
Heitz I	Sergius Heitz (Hg.): Mysterium der Anbetung I: Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche. Köln: Luthe, 1986.
Heitz III	Sergius Heitz (Hg.): Mysterium der Anbetung III: Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen. Hrsg. v. Erzpriester Sergius Heitz, übersetzt und bearbeitet v. Susanne Hausammann und Sergius Heitz. Köln: Luthe, 1988.
HlD	Heiliger Dienst. Salzburg 1 (1947)-
HOK^{1}	Endre v. Ivanka / Julius Tyciak / Paul Wiertz (Hg.): Handbuch der Ostkirchenkunde. Düsseldorf: Patmos, 1971.
HOK^{2}	Endre v. Ivanka / Julius Tyciak / Paul Wiertz (Hg.): Handbuch der Ostkirchenkunde. 3 Bde., Düsseldorf: Patmos, ^{2}1984-1997.
Hotz, Sakramente	Robert Hotz: Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West (Ökumenische Theologie 2). Zürich – Köln – Gütersloh: Benziger / Gütersloher Verlagshaus, 1979.
Huculak	Laurence Daniel Huculak: The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1596-1839) (Analecta OSBM Series II, Sectio I). Romae: PP. Basiliani, 1990.
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie. Begr. v. Joachim Ritter. Darmstadt I, 1971-
IKaZ	Internationale Kath. Zeitschrift Communio. Frankfurt/M. 1972-
JLw	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster 1 (1921)-15 (1941)
Josuttis	Manfred Josuttis: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München: Kaiser, 1991.
Jungmann MS	Josef Andreas Jungmann: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde. Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, ^{5}1962.

Kabasilas, Explicatio	Nicolas Cabasilas: Explication de la divine liturgie. Traduction et notes de Sévérien Salaville (Sources Chrétiennes 4b). Paris 1967.
Kaczynski	Rainer Kaczynski (Hg.): Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae. Vol. I: 1963-1973, No. 1-3216. Torino 1976. Vol. II: 1973-1983, No. 3217-4785 cum supplemento. Roma 1988.
Kallinikos	Κωνσταντίνος Καλλίνικος: Ὁ χριστιανικός ναός καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ. Athen ³1969.
Kallis	Anastasios Kallis: Liturgie-Λειτουργία-Литѵргиа. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch. Mainz: Grünewald, 1989.
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche. Deutsche Ausgabe. München – Wien – Leipzig u. a. 1993
Klauser	Theodor Klauser: Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Bonn: Hanstein, 1965.
Kucharek, Liturgy	Casimir Kucharek: The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution. Allendale (USA) 1971.
Kucharek, Mysteries	Casimir Kucharek: The Sacramental Mysteries. A Byzantine Approach. Allendale 1976.
Kunzler, Gnadenquellen	Michael Kunzler: Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik (Trierer Theologische Studien 47). Trier: Paulinus, 1989.
Kunzler, Porta Orientalis	Michael Kunzler: Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie. Paderborn: Bonifatius, 1993.
LCI	E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br. 1968-1976.
LG	Lumen gentium: Die dogmatische Konstitution des 2. Vatikanums über die Kirche.
Liber Pontificalis	Louis Duchesne (Hg.): Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire. 2 Bde., Paris: Ernest Thorin, 1886-1892. Bd. III, hrsg. v. Cyrille Vogel. Paris: Boccard, 1957.
LJ	Liturgisches Jahrbuch. Münster: Aschendorff, 1 (1951)-
Lossky, Théologie mystique	Vladimir Lossky: La théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris 1944. Deutsch: Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, übersetzt von Mirjam Prager OSB. Graz – Wien – Köln 1961.
LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen. Münster: Aschendorff, 1/2 (1918)-12 (1927), danach LQF.

LQF	Liturgiewissenschaftliche (bis 1957: -geschichtliche) Quellen und Forschungen. Münster: Aschendorff, 1929, aus LQ und LF vereint hervorgegangen; unter LQF erschienen auch die Neuauflagen aus den Vorgängerreihen.
LThK²	Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner. 2. Aufl., Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1 (1957)-10 (1965), Registerband 1965; Ergänzungsbände: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Dokumentation, 1 (1966)-3 (1968).
LThK³	Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. v. Walter Kasper u. a. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1 (1993)-
Mansi	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Edidit Johannes Dominicus Mansi u. a. Firenze 1 (1759)-53 (1827) u. ö.
Martimort	Aimé-Georges Martimort (Hg.): L'église en prière. Introduction à la liturgie. Nouvelle édition. 4 Bde., Paris 1983f.
MD	La Maison Dieu. Revue de pastorale liturgique. Paris 1 (1945)-
Mün.	Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. München 1 (1947)-
MySal	Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5 Bde. Hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer. Einsiedeln 1965-76. Erg.-Bd. 1981.
Myst. Kat.	Kyrill von Jerusalem: Mystagogische Katechesen, griechisch-deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp (Fontes Christiani 7). Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1992.
Nikolskij	Константин Никольский: Пособіе къ изученію устава богослуженія православной церкви. Санкт-Петербургъ ⁶1900, Nachdruck Graz 1960.
Notitiae	Notitiae, S. Congregatio pro Cultu Divino. Vaticano 1 (1965)ff.
Onasch	Konrad Onasch: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten, unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Wien – Köln – Graz: Böhlaus, 1981.
OR	Michel Andrieu: Les Ordines Romani du haut moyen-âge (Spicilegium Sacrum Lovaniense). 5 Bde., Louvain 1948-61.
PG	Jean Paul Migne (Hg.): Patrologia Graeca. 161 Bde., Paris 1857-1866.
PL	Jean Paul Migne (Hg.): Patrologia Latina. 217 Bde. und 4 Reg.-Bde., Paris 1878-1890.

Quasten	Johannes Quasten: Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Pars 1-7 (Florilegium Patristicum, Fasciculus VII). Bonn: Hanstein, 1935-1937.
QD	Quaestiones Disputatae. Begr. v. Karl Rahner und Heinrich Schlier. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1958-
RAC	Theodor Klauser, Ernst Dassmann, Carsten Colpe (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart: Hiesemann, 1 (1950)-
Roetzer	Wunibald Roetzer: Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. München: Hueber, 1930.
De Sacramentis	Ambrosius von Mailand: De sacramentis, De Mysteriis. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Josef Schmitz (Fontes Christiani Bd. 3). Freiburg – Basel – Wien u. a.: Herder, 1990.
SC	Sacrosanctum Concilium, Konstitution des 2. Vatikanums über die heilige Liturgie, 4. 12. 1963.
SChr	Sources chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1941-
Schulz, Liturgie	Hans Joachim Schulz: Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt (Sophia 5). Freiburg i. Br.: Lambertus, 1964.
Sophia	Sophia – Quellen östlicher Theologie, hrsg. von † Julius Tyciak und † Wilhelm Nyssen, ab Bd. 28 von Andreas Heinz. Trier: Paulinus
Staniloae, Dogmatik I	Dumitru Staniloae: Orthodoxe Dogmatik (Ökumenische Theologie 12). Zürich – Einsiedeln – Köln – Gütersloh: Benziger / Gütersloher Verlagshaus, 1985.
Staniloae, Dogmatik II	Dumitru Staniloae: Orthodoxe Dogmatik II (Ökumenische Theologie 15). Zürich – Einsiedeln – Köln – Gütersloh: Benziger / Gütersloher Verlagshaus, 1990.
Staniloae, Dogmatik III	Dumitru Staniloae: Orthodoxe Dogmatik III (Ökumenische Theologie 16). Solothurn – Düsseldorf – Gütersloh: Benziger / Gütersloher Verlagshaus, 1995.
Symeon, Erga theol.	Symeon von Thessaloniki: Ἁγίου Συμεῶν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς ἔργα θεολογικά. Κριτικὴ ἔκδοσις μετ' εἰσαγωγῆς ὑπὸ David Balfour (Ἀναλεκτα Βλατάδων 34). Thessaloniki 1981.
Theodor, Kat. Hom.	Theodor von Mopsuestia, Katech. Homilie 16,29. Übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Fontes Christiani 17,2). Freiburg – Basel – Wien 1995.
ThGl	Theologie und Glaube. Paderborn: Schöningh, 1 (1909)-36 (1944), 37 (1947)-
ThWNT	Theol. Wörterbuch zum NT. Hrsg. v. G. Kittel u. a. Stuttgart: Kohlhammer, 1933ff.

Trad. Ap.	Hippolyt von Rom: Traditio Apostolica – Die Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet von Wilhem Geerlings (Fontes Christiani 1). Freiburg – Basel – Wien u. a.: Herder, 1991.
TRE	Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. G. Krause u. G. Müller. Berlin 1974ff.
Trembelas	Panagiotis N. Trembelas: Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique. Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont OSB. Tome III. Chevetogne 1968.
Triaden	Gregorios Palamas: Τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Γρηγόριου τοῦ Παλαμᾶ ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαζόντων – Défense des Saints hésychastes, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff (Spicilegium Sacrum Lovaniense). 2 Bde., Louvain ^{2}1973.
UR	Unitatis redintegratio. Dekret über den Ökumenismus vom 21.11.1964.

Pio Lectori

„Dem frommen Leser, der frommen Leserin", so begannen in vergangenen Zeiten viele fromme Bücher. Ihre Autoren wandten sich an die geneigte Leserschaft, um ihr den Inhalt vorzustellen, der sich nach dem Vorwort auf vielen Seiten ausbreiten möchte. So grüßt auch der Autor dieses Buches die Leserin / den Leser, welche/r nach diesem „Archieratikon" benannten Buch gegriffen hat. Es darf wohl mit Recht angenommen werden, daß diejenigen fromm sind, die dieses Buch aus dem Regal ziehen – wer sonst außer einigen Fachgelehrten aus Theologie und Kulturgeschichte hätte wohl ein Interesse an der Erklärung und theologischen Durchdringung einer Fülle von Symbolen, rituellen Vollzügen und liturgischen Einrichtungen einer dem abendländischen Christen üblicherweise doch wenig zugänglichen Welt?
Aber gerade für sie, für ihn, der/die, gepaart mit einem guten Schuß Neugierde, das Wissen um die Dinge und Zusammenhänge eines gelebten Glaubens erweitern will, ist dieses Buch geschrieben. Warum dann aber ausgerechnet ein „Archieratikon"? Wären nicht andere Themen dringlicher zu behandeln gewesen, um zum Glauben zu ermutigen, um vielleicht neue Wege aufzuweisen, um möglicherweise Verschüttetes wieder freizulegen und verlorengegangene Sinngehalte wiederzufinden? Ist eine Erklärung der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus in einer Zeit, die den Glauben und die Sinngebung des Lebens aus dem Glauben heraus so schwer macht, nicht ein unverantwortlicher Luxus? Ist die Beschäftigung mit komplizierten Riten, mit einer alles andere als gewöhnlichen Gebetssprache und nicht immer leicht nachzuvollziehenden Gebetsinhalten ein Spielen mit exotischem Zauber im Zeitalter postmoderner Beliebigkeit;[1] möglicherweise für solche, deren touristische Pfade sich vielleicht unbeabsichtigt verloren haben in die Feier einer bischöflichen Liturgie in einer der so vielen sehenswerten Kirchen in den Ländern des östlichen Christentums?
Daß es dort in wahrstem Sinn eindrucksvoll zugeht, steht außer Frage. Man sieht, hört, riecht, ist fasziniert von Formen, Farben und Sinneseindrücken, und doch versteht man so gut wie nichts von alledem, was sich an liturgischen Aktivitäten um einen unbefangenen Besucher aus dem Abendland herum ereignet. Dieses Nichtverstehen gründet nicht allein auf sprachlichem Unvermögen, sondern dem fremden Besucher, dessen Christentum doch durch Reformation und Aufklärung gegangen

[1] E. Biser: Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularer Zeit. Graz – Wien – Köln 1992, 123: Die neue Barriere gegen den Gottesglauben ist nicht mehr der sich selbstsicher gebende säkulare Atheismus, sondern „besteht in der Weigerung des Denkens, bis an die ihm gezogene Grenze zu gehen und in die es dort erwartende Transformation einzuwilligen". Biser kennzeichnet diese Haltung, „die zwischen Resignation und Pragmatismus schwankt", als „Ausdruck postmoderner Beliebigkeit".

ist, bleiben Welten verschlossen, ganze Welten, in denen die Menschen, die darin ihre geistliche Heimat haben, ganz und gar gefangen sind, die sie so in Beschlag nehmen, daß jene behaupten, in ihren Gottesdiensten Gott zu begegnen und das „wahre Licht geschaut zu haben".

Aber gerade das ist es ja, was auf viele, die eben nur „Besucher" sind und innerlich so gut wie nichts mitbekommen, die nachhaltigsten Eindrücke macht und sie zuweilen neidisch werden läßt: In einer ganz und gar nicht auf Einfachheit und Durchsichtigkeit getrimmten Liturgie mit unendlichen Wiederholungen, hohen Gesten von geradezu höfischem Zuschnitt, vor allem aber mit einer geradezu unverschämten Lust an Pracht und Prunk, an Farben, Lichtern und Gerüchen vergessen Menschen nicht nur die Zeit, sondern auch ihre Sorgen, Ängste und Nöte und behaupten, Gott zu begegnen. Wer möchte nicht Gott begegnen und seinen Trost für Zeit und Ewigkeit erlangen? Und dies soll ausgerechnet über die Lust am Gottesdienst möglich sein?

Gerade die Lust ist für den Abendländer seit vielen Jahrhunderten kaum etwas, was er mit Gott und Gottesdienst in Verbindung zu bringen wüßte, obwohl kein Geringerer als der heilige Benedikt seinen Mönchen aufgetragen hat, das Reich Gottes geradezu lustvoll zu suchen.[2] Aber gerade hier war der Einfluß einer der geistigen Väter des Abendlandes offenbar nicht groß genug.

Gott und Lust – wie soll das zusammengehen! Nach Meinung mancher ist diese Lust heute längst einer allumfassenden, nur noch betroffen bis weinerlich festgestellten Erfahrung einer das Leben selbst anödenden Gottferne gewichen.[3] Gebrochener Glaube, gebrochene Freude, gebrochene Sehnsüchte, gebrochene Feierfähigkeit, gebrochenes Verhältnis zur Kirche, gebrochene priesterliche Identität bei vielen Amtsträgern, gebrochener Sinn für das eigene Mönchsein bei vielen, deren Klöster unaufhörlich leerer werden ... – was Wunder, wenn vielen Zeitgenossen angesichts dieses Scherbenhaufens die Lust am Christsein und damit auch am Gottesdienst der Kirche gründlich vergangen ist!

Was viele vom Gottesdienst halten, die sich konsequenterweise dann auch längst von ihm verabschiedet haben, dürfte bekannt sein: Er hat mit dem Leben vieler Menschen nichts mehr zu tun, und die ehemals bedrückende Sündenangst ist ebenso verschwunden wie ein Bewußtsein für die Verpflichtung des Christen zum Gottesdienst. Die Bemühungen, diese Entfremdungen aufzufangen, sind oft genug kontraproduktiv. Manche in Theologie und Kirche für den Gottesdienst Zuständige mei-

---

[2] Vgl. Corona Bamberg: Vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare (RB 4,46). In: Anselm Rosenthal (Hg.): Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum (FS Emmanuel von Severus, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Supplementband 5). Münster 1988, 11-16.

[3] Es ist zu befürchten, daß nach wie vor viele Zeitgenossen jene vor drei Jahrzehnten von Häußling beschriebene Atmosphäre als ihre geistliche Befindlichkeit wiedererkennen: Angelus A. Häußling: Die Liturgie der monastischen Kirche. In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte, Heft 43: Mönchtum – Ärgernis oder Botschaft? Maria Laach 1968, 77-86. 84: „Der Mensch ist jetzt der, der Gott als den Fernen, Unbekannten, ja Bezweifelten erfährt; er wird dann Gott entsprechend antworten, er wird auch die Gottesferne ... als ein ‚auserwähltes Zeichen' verstehen, weil sie ihn in die Situation des Herrn am Kreuz bringt, und darin seinen Gottesdienst finden. Dieser Gottesdienst verträgt dann nicht mehr aufwendige Formen. Er wird sehr einfach sein müssen. Viel Schönes, Ehrwürdiges, Erhabenes wird zurückbleiben. Die Leere wird zu einem gewichtigen Sakralzeichen."

nen, die Welt, so wie sie ist, müsse in die Verkündigung und die liturgische Feier hereingeholt werden. Also weg von der großen Feiergestalt, weg von überkommenen liturgischen Ordnungen und Symbolen aus längst vergangenen Zeiten und Kulturen und hin zur Verbalisierung der drückenden Probleme der Gegenwart und einer bedrohlich wirkenden Zukunft im Gottesdienst, hin zu einfachen Formen von einfach gewordenen Menschen, die kein Auge mehr haben sollen für das wahrhaft Große und sich nur noch miteinander austauschen und gegenseitig ihr Leid klagen können. Aber kann das jemand ernsthaft wollen, der weiß, worum es geht? Brauchen die Menschen Theologie und Gottesdienst als religiöse Durchlauferhitzer für das aus dem Alltag sattsam Bekannte und überall unaufhörlich Wiederholte? Das Resultat sind „Gottesdienste" ohne jede Anziehung, bar jeder Faszination für das Heilige und das von ihm erwartete Heil, Veranstaltungen von teuflischer Langweile und trostloser Öde als Spiegel einer unerlösten Welt, amtliche Bezeugungen einer Botschaft, von der sich niemand mehr etwas verspricht und die man mit der Zeit dann auch nicht mehr hören kann.

Wer wagt angesichts dessen, Gottesdienst lustvoll, ungebrochen, in heiliger Unverschämtheit zu feiern und einst wie David vor Gott und den Menschen zu tanzen, unbeeindruckt von möglichen Kritikern, Besserwissern und Bedenkenträgern?

Liturgie ist für viele eine lebensfremde Sache geworden, selbst für manche Theologiestudenten, evangelische zumal, die ja nie von großen liturgischen Formen verwöhnt waren, nie mit liturgischem „think big" vertraut gemacht wurden wie einmal ihre katholischen Kommilitonen in Kathedralen, Wallfahrtskirchen und zu vielen Gelegenheiten im Herrenjahr. Wie gerade evangelische Theologiestudenten mit ihrem Lehrer lustvoll Liturgie erleben, in den Formen nicht auf sich selbst, sondern auf Gott gestoßen sind, ihre Freude an Gott gefunden haben und mit ihm die Lust am Dienst Gottes im Gottesdienst der Menschen, dies schildert Dietrich Stollberg[4] auf eine Weise, die manchen Katholiken neidisch werden läßt und zugleich böse über vertane Chancen und vorschnell/modisch weggeworfene Strukturen im theologischen Denken und liturgischen Feiern.

Es ist diese ungebrochene Freude der Brüder und Schwestern aus dem östlichen Christentum an der Feier der Göttlichen Liturgie, die den Autor bewogen hat, dieses Buch zu schreiben, dem die geneigte Leserschaft hoffentlich anmerkt, daß sein Verfasser von dieser Freude angesteckt wurde und ihretwegen Priester geworden ist. Daß diese Freude weiterhin ansteckt, daß am Beispiel der Theologie, der Spiritualität, des Geistes und der Gestalt der byzantinischen Bischofsmesse die Freude am eigenen, abendländischen Erbe wieder gesucht und auch gefunden werden kann, das ist der innerste Wunsch, den der Autor an sein Buch und seine Leserschaft richtet.

Gesucht und gefunden werden soll im Tun der Menschen nichts weniger als die Herrlichkeit Gottes. Sie war den Frommen des Ostens stets nah. Weder Fremdherrschaft unter Mongolen und Türken noch das Elend der Willkürherrschaft unter Zaren und Kalifen, weder die bittere Armut der Leibeigenen, weder die Verfolgungen und Gängeleien von der Oktoberrevolution bis zum Zusammenbruch der kommunistischen Ideologie und den damit verbundenen Folgen noch die gegenwärtige

---

[4] Von ganzem Herzen sei zur Lektüre empfohlen: Dietrich Stollberg: Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale. Göttingen 1993.

Zeit der Wirren und Nöte konnten in den Herzen vieler Menschen die Erfahrung der Anwesenheit der Herrlichkeit Gottes in ihrem Elend und den sich daraus ergebenden Trost ganz zerstören. Das Antlitz Christi schaute auch aus Museen und zu „atheistischen Museen" umgewandelten Kirchen; verlassene Gemäuer hallten für die Gläubigen immer wider von den Gesängen der heiligen Liturgie in der Erwartung der Auferstehung, auch derjenigen von Glaube und Gottesdienst. Alles unter dem Himmel hat seine Zeit (Koh 3,1): eine Zeit, aus Kirchen Schweineställe zu machen, und eine Zeit, aus Schweineställen wieder Kirchen erstehen zu lassen. Eine Zeit der Gebrochenheit und eine Zeit, als Glaubender und seinen Glauben Feiernder ganz bei sich selbst und lustvoll mit sich, den Brüdern und Schwestern und vor allem dem dreieinen Gott eins zu sein.

Oder sind diese Christen aus dem Osten nur naiver als andere, beneidenswerte Naive, aber auch in vieler Hinsicht Zurückgebliebene? Wird ihr Glaube und damit auch ihr Gottesdienst nicht der gleichen Gebrochenheit und Krise erliegen, weil unsere Welt doch immer kleiner wird, weil sich ein westeuropäisch-nordamerikanischer (Häußling nennt ihn „nordatlantischer") Normtyp von Mensch und Menschenkultur herausprägt mit einer ungeheuren Durchsetzungskraft in Wirtschaft und Politik? Wie es weitergeht mit dem Glauben so vieler Menschen nach vielen Jahrzehnten kommunistischen Terrors und allen möglichen Formen volksverdummender Ersatzreligionen weiß der lebendige Gott allein. Es sei ihnen aber von Herzen gewünscht, soviel wie möglich von ihren geistigen und geistlichen Besitzständen zu wahren und zu retten, gerade das, was jenseits aller Verkitschung und Vermarktung den seiner eigenen Kultur müde und überdrüssig gewordenen Abendländer am christlichen Osten nach wie vor zu faszinieren vermag. Gerade das „naive" Verhältnis und die ungebrochene Freude am Spiel mit liturgischen Formen und religiösen Inhalten bei den Ostchristen faszinieren den Abendländer. Vielleicht hegt er Hoffnung, das Aufstrahlen der göttlichen Herrlichkeit darin selbst wahrzunehmen und den Trost für ein oft genug trostloses Leben daraus mit nach Hause nehmen zu können. Dieser Hoffnung will das vorliegende Buch dienen und entsprechend zur Freude am liturgischen Miterleben einladen, zur Begegnung mit einer Schönheit, von der jeder Mensch guten Willens und offenen Herzens erfahren und bekennen mag: Wahrhaftig, Gott ist bei euch! (1 Kor 14,25).

Sodann will dieses Buch auch in einem anderen Sinn Horizonte erweitern und damit auch die Herzen der Menschen öffnen.

„Katholisch" ist heute ein Konfessionsbegriff, der den Hauch einer gewissen, wenn nicht gar lebens- und lustfeindlichen Enge an sich hat. „Katholisch" aber hieß einmal genau das Gegenteil: offen für das Ganze, für die vielen Eigenarten und Varianten im weltumspannenden Christentum, für die Vielfalt in der Einheit. „Katholisch" in diesem Sinn bedeutet Offenheit, ohne aber auf eine eigene Identität zu verzichten; Offenheit im Sinn einer Bereitschaft, von anderen zu lernen, um sich gerade durch das Fremde in den eigenen Traditionen bereichern zu lassen. So verstanden kann auch ein evangelischer und ein orthodoxer Christ ebenso „katholisch" sein wie ein „römischer Katholik". Diese katholische Offenheit bedeutet nicht, das eigene Erbe zu verleugnen und im Fremden und „Exotischen" ein fremdes „Heil" zu suchen, das man im Eigenen bislang nicht finden konnte. Die innigsten und intensivsten Formen religiösen Erlebens sind einem Menschen von Kindheit an in Fleisch und Blut über-

gegangen; sie dürfen und sollen es auch weiterhin sein. So aber steht „katholisch" als Begriff für Weite gegen „katholisch" als einengende Konfessionsbezeichnung, ebenso gegen „protestantisch" und „orthodox" als Ausdrücke für eine Abgrenzung, die im Extremfall dazu führt, nur die eigene Tradition als allein seligmachend zu betrachten, alles andere zu verketzern und bestenfalls für eine Übergangszeit – sozusagen aus „pädagogischen" Gründen – ein Anderssein kurzfristig zu dulden. Wer aber im Sinn weltumspannender Offenheit „katholisch" ist, der läßt sich vom Andersartigen und Fremden im wahrsten Sinn des Wortes „ansprechen"; er wird über dieses Andersartige und zunächst Fremde zurückkehren zu dem, was er besitzt von Kindheit an; er wird es aber wiederentdecken, ja neu geschenkt bekommen in seiner ganzen Schönheit und Wahrheit.

Man wird – trotz der gerade aufgezeigten Dimensionen des „Katholischen" – möglicherweise einwenden, warum ausgerechnet ein katholischer Theologe einen byzantinischen Gottesdienst beschreibt, den eine katholische, mit dem Heiligen Stuhl verbundene Kirche des byzantinischen Ritus feiert. Warum beschreibt er nicht einen orthodoxen Gottesdienst, auch wenn sich dieser außer in der Nennung der kirchlichen Obrigkeit und in wenigen, später erst herausgebildeten Besonderheiten kaum unterscheidet? Oder warum überläßt er das ganze Unternehmen nicht von vornherein einem orthodoxen Autor? Es ist damit zu rechnen, daß mancher orthodoxe Mitchrist oder gar priesterliche Mitbruder und Kollege im Professorenamt Ärgernis darüber empfindet, daß sich da ein Katholik der byzantinischen Liturgie als scheinbar der Orthodoxie Eigenstes annimmt und es der Öffentlichkeit präsentiert.

Andererseits: Wenn es so etwas gibt wie ein gemeinsames kulturelles Erbe der Menschheit, worin sich das Menschsein an sich Ausdruck verschafft unabhängig von den Fakten und Daten unterschiedlicher kultureller Herkünfte und Inkulturationen, dann gibt es analog auch spirituelle Schätze des Christentums, die ihm – im Sinne des „Katholischen" – als solchem unabhängig von Kirchen- und Konfessionszugehörigkeit eigen sind. Die Frömmigkeit des christlichen Ostens, wie sie sich vor allem in der Feier der heiligen Liturgie Ausdruck verschafft, ist keiner Kirche besonderes Besitztum, über das sie mit Argusaugen zu wachen und es vor Diebstahl zu bewahren hätte, sondern Gnadengabe des dreifaltigen Gottes an die Jünger Jesu neben jenen aus dem Osten und – unter welcher kirchlichen Leitung auch immer – auch für all jene, die ihn von ganzem Herzen suchen und möglicherweise auf anderen Pfaden finden (sollen) als auf den heimatlichen.

Auch steht der Verfasser dieses Buches treu zu den mit dem Heiligen Stuhl verbundenen Ostkirchen, die für ihre Identität einen hohen Zoll an Blut, Leid und Tränen entrichten mußten und es getan haben; er steht näherhin zu seiner Überzeugung, daß vor allem die katholischen Ostkirchen der katholischen Weltkirche aus jener konfessionellen Enge herausgeholfen und neue Perspektiven aufgezeigt haben; dies gilt insbesondere für die Feier der Liturgie.[5] Nicht zuletzt waren es die katholischen Ostkirchen auch, die dem Geist der Ökumene innerhalb der katholischen Kirche immer eine Tür offenhielten und die in der Anerkennung des absolut legitimen Andersseins anderer

---

[5] Vgl. Balthasar Fischer: Östliches Erbe in der jüngsten Liturgiereform des Westens. In: LJ 27 (1977) 92-106.

christlicher Traditionen auch den Weg gewiesen haben zum endgültigen Abriß jener Mauern, die heute noch so schmerzlich zwischen den Konfessionen stehen.[6]
Dank der Tatsache, daß es katholische Ostkirchen gibt, darf der Verfasser dieses Buches sich rühmen, geistlich und theologisch, als Priester und Wissenschaftler in beiden Traditionen – des Ostens wie des Westens – zu Hause zu sein und demnach zu wissen, wovon und wie er für abendländische Christen schreibt, um ihr Herz für die Schätze aus dem Osten aufzutun. Dem dient zum besseren Verständnis auch immer wieder der Vergleich mit der abendländischen Messe, ihrer Geschichte und heutigen Gestalt. Daß diese Vergleiche möglicherweise eine neue, tiefere Sicht der abendländischen Messe ergeben, sei als Nebeneffekt dankbar angenommen.
Pio lectori: Der frommen Leserin / Dem frommen Leser gilt die Einladung, Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus kennenzulernen.
Die ersten beiden Kapitel bieten keine leichte Kost, sind jedoch notwendige Grundlegungen dogmatischer Art über die Theologie des Gottesdienstes sowie über Laien und Ämter in der Kirche. Mit geschichtlichen Aspekten der östlichen Kirchen und ihrer Liturgie will das dritte Kapitel bekannt machen. In den Kapiteln 4-10 sollen gleichsam die Rahmenbedingungen vorgestellt werden, die zur Feier des Gottesdienstes als menschliches Tun gehören, in dem Gottes Herrlichkeit aufstrahlen soll: die leiblichen Vollzüge in der Liturgie, ihre Sprache und ihre Musik, die gottesdienstlichen Gewänder, Geräte, Naturdinge sowie die Kirche mit ihrer Einrichtung als Szenarium des heiligen Dramas. In Kapitel 11 wird das Herrenjahr vorgestellt, wie es im byzantinischen Ritus gefeiert wird, bevor die Kapitel 12-14 sich der heiligen Liturgie selbst annehmen: der Bereitung der Liturgen und der Gaben, der sog. „Katechumenenliturgie", die dem Wortgottesdienst der abendländischen Messe entspricht, und der „Liturgie der Gläubigen", der Eucharistiefeier mit ihren Höhepunkten im Eucharistischen Hochgebet und im Kommunionteil. Das Abschlußkapitel – überschrieben: „Der ‚ostkirchliche Tag'" – bietet Hinweise zur Planung und Durchführung eines „Dies orientalis" in einer katholischen Pfarrgemeinde. Es folgt die bischöfliche Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine in deutscher und ukrainischer Sprache.
Daß der/die geneigte Leser/in den geistlichen Gewinn und jene Freude am Dienst an der Herrlichkeit Gottes aus diesem Buch ziehen möge, zu welchem Zweck es der Verfasser erarbeitet hat, ist sein innigster Wunsch; weniger mitteilen oder lehren will er, sondern das, was er selbst als wertvolle Perle gefunden und in vielen Jahren weiter gepflegt und gehegt hat, weiterschenken.

[6] Vgl. das Ökumenismusdekret des 2. Vatikanums UR 17: „Dieses Heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört; und sie sagt Gott dafür Dank, daß viele orientalische Söhne der katholischen Kirche, die dies Erbe bewahren und den Wunsch haben, es reiner und vollständiger zu leben, schon jetzt mit den Brüdern, die die abendländische Tradition pflegen, in voller Gemeinschaft stehen."

Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε,
τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν Χριστοφόρου,
ὃν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις
ἐν εἰρήνῃ, σῷον, ἔντιμον, ὑγιᾶ,
μακροημερεύοντα καὶ ὀρθοτομοῦντα
τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας.

Christophoro Cardinali Schönborn,
Archiepiscopo Vindobonensis Metropolis
et Ordinario Christifidelium
ex ritibus orientalibus catholicis
in spiritu sincerae caritatis
toto pectore dedicatum.

Въ пе́рвыхъ помѧни̑, Го́споди,
вели́кагѡ господи́на, преѡсвѧще́ннѣйшаго
Архїепіскопа на́шего Хрїстофо́ра,
и̑мже да́рꙋй свѧты́мъ Твои́мъ це́рквамъ
въ ми́рѣ, цѣ́лыхъ, че́стныхъ, здра́выхъ,
долгоде́нствꙋющихъ пра́вѡ пра́вѧщихъ
сло́во Твоѧ̀ и̑стины.

Kapitel 1

Die Göttliche Liturgie

Ein Kapitel über die Theologie des Gottesdienstes

Zwiespältige Eindrücke und eine Zielsetzung

Bei einem abendländischen Christen mögen sich bei einer Mitfeier eines byzantinischen Pontifikalamtes zwiespältige Gefühle, ja vielleicht auch kritische Gedanken einstellen. Zum einen ist er möglicherweise fasziniert von dem, was seine Augen und Ohren, auch seine Nase geboten bekommen. Farbenprächtige Gewänder und goldbestickte Kronen der Bischöfe mit ihren eigenartigen Hirtenstäben, Scharen von nicht minder kostbar bekleideten Priestern und Diakonen mit ihren meterlangen Stolen über der linken Schulter und den vergoldeten, mit klingenden Glöckchen versehenen Weihrauchfässern in den Händen, aus denen der für westliche Nasen ungewohnte Rosenweihrauch emporsteigt. Subdiakone, Lektoren und Helfer tragen allerhand Leuchter, Kreuze, Flabellen (liturgische Fächer). Über allem schweben der mehrstimmige Gesang des Chores, der alles in eine mystisch-unwirkliche Atmosphäre eintaucht, und das ungewohnte Läuten der vielen Glocken.
Gewiß mangelt es dem Geschauten und Gehörten nicht an einer reizvollen Exotik. So, nur so kann man sich die Prachtentfaltung in Modest Mussorgskijs Oper „Boris Godunow" vorstellen, ein reizvolles Schauspiel, das alle Sinne des Menschen anspricht. Aber ist das hier Erfahrene das Erscheinungsbild einer lebendigen Kirche? Wird hier nicht museal eine untergegangene Epoche heraufbeschworen mit einer Herrlichkeit, die heute keinem mehr zugänglich ist? Wo bleiben die Christen, die kleinen Leute, die ihre Treue in kirchen- und glaubensfeindlicher Zeit bewiesen haben? Feiert der Klerus sich selbst? Wo kommen die Probleme unserer heutigen Zeit vor? Ist diese Liturgie nicht irgendwie doch „Opium für das geknechtete Volk", wie Karl Marx die gesamte Religion einschätzte?
Manche mögen vielleicht im multikulturellen Einerlei das Ende der traditionellen ostkirchlichen Frömmigkeit und damit auch ihres Gottesdienstes gekommen sehen. Nicht weniger erlaubt aber ist Anfrage, ob nicht vielleicht das bisher die gesamte „zivilisierte" Welt prägende Abendland europäisch-nordamerikanischer Herkunft mit allen seinen geistigen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen, ökonomischen und ökologischen Sackgassen auch an seinem theologisch-geistlichen Ende angelangt sein könnte. Es gab schon vor längerer Zeit Stimmen, die eine Identitätskrise des christlich geprägten Abendlandes heraufziehen sahen und die Frage nach den ungelösten geistlichen Fragen schon damals resignierend festgestellt haben.[1] Was steht dem entgegen, zur Rückgewinnung verlorengegangenen Gutes bei einer anderen, zutiefst christlich geprägten Kultur in die Schule zu gehen? Der christliche Osten ist andere Wege gegangen als das Abendland, ist durch andere Schicksale

[1] Etwa R. Guardini: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Würzburg ³1951.

geprägt worden, er hat möglicherweise ebenfalls im Lauf der Zeit Wichtiges verloren, hat aber dafür wieder anderes Wichtige bewahren können. Warum also soll das Abendland nicht beim christlichen Osten in die Schule gehen, um Eigenes, was verlorengegangen ist, wiederzufinden und um vom Reichtum des christlichen Ostens zu profitieren?[2] Es wäre für den einen oder anderen Vertreter einer sich selbstbewußt und überlegen dünkenden Theologie vielleicht ein Weg der Demut. Dieser Weg ist aber auch ein Weg der Wahrheit, denn das Christentum kam aus dem Osten, die Sprache seiner Heiligen Schriften ist neben dem Hebräisch des Alten Testaments zunächst einmal das Griechische, die Vorstellungswelt der Bibel und der frühen Theologen ist so sehr von der griechischen Geisteswelt her bestimmt, daß andere wieder gemeint haben, man müsse das Christentum vom Joch der Hellenismem befreien, um zum biblischen Fundament vorzustoßen.[3] Daß dabei ganz andere theologische Prämissen eingeführt wurden, daß bei der Entfernung der Hellenismen ganz und gar zeitgenössische Fragestellungen und alles andere als ausdiskutierte Problemanalysen in die theologische Deutung von Schrift und Tradition Eingang fanden, wird demjenigen um so deutlicher vor Augen geführt, der sich die Mühe macht, das „Hellenistische" einmal wirklich kennenzulernen.
Diese griechische Art, über Gott zu reden, aber auch *mit* ihm zu reden, ihn zu feiern und in und durch die gefeierte Liturgie Kultur zu betreiben, hat – bruchloser als die Überlieferungsgeschichte des Abendlandes! – zur Ausbildung der byzantinischen Kirchlichkeit geführt. Sie und ihren Gottesdienst vorzustellen, mit dem Faszinierenden des weithin Unbekannten bekannt zu machen, dieses mit dem eigenen Überlieferungsgut zu vergleichen, den Blick also zu öffnen auf die katholische Weite über den strengen Konfessionsbegriff hinaus, auf beiden Lungenflügeln atmen zu lernen, dem westlichen wie dem östlichen, das ist das Ziel, dem das vorliegende Buch dienen will.

„Liturgie" im Zugriff des Zeitgeistes

Vor gar nicht so langer Zeit glaubten nicht wenige in der katholischen Kirche, der Sinn des Gottesdienstes liege darin, das Böse und Problematische in der Welt bewußtzumachen und die Menschen zum Kampf dagegen zu motivieren.
Vom Ende des letzten Konzils (1965) bis zum Ausbruch der Studentenrevolte vergingen nur drei Jahre. Ein neues Zeitalter brach an, in dem fast alle überlieferten Werte hinterfragt wurden und das wegen mancher auffallenden Parallelen nicht ganz falsch als „zweite Aufklärung" bezeichnet wird. Wenn auch oft genug ideologisch vereinseitigt, suchte man doch nach Ehrlichkeit im Zusammenleben der Menschen, nach größtmöglicher Freiheit, nach einer neuen Lebensqualität, kurz nach einer neuen Ethik, die uns Menschen ein menschenwürdiges Zusammenleben ermöglichen sollte. Wie im 18. Jahrhundert stand auch jetzt der Appell an die Vernunft im Vordergrund: Wenn alle nur der Vernunft nach handeln wollten und einsichtig wären, könnte man das Paradies auf Erden erreichen.

---

[2] Dies ist das Hauptanliegen unseres großen Werkes, vgl. M. Kunzler: Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie. Paderborn 1993.
[3] Vgl. M. Schmaus: Der Glaube der Kirche IV/2: Das Sein Jesu Christi. St. Ottilien 1980, 149-153.

Bei nicht wenigen Geistlichen drang dieser Zeitgeist auch in die Gestaltung des Gottesdienstes ein. Manch ein Theologe behauptete – vereinzelt kann man es sogar immer noch hören! –, der Mensch des ausgehenden 20. Jahrhunderts sei unfähig geworden, durch das Staunen über die Schönheit der Schöpfung zu Gott zu finden; die „kosmologische Dimension" des Gottesdienstes sei tot, dafür lebe die „gesellschaftspolitische"! Der Gottesdienst sollte appellieren, das Gewissen wecken und zu christlichem Handeln oder einfach nur zur Solidarität der Menschen untereinander motivieren. Es war die Zeit der „politischen Nachtgebete" und der gesellschaftspolitisch orientierten Predigten und Gottesdienste. Man hat sich darauf berufen, daß es für einen Christen keinen sakralen Raum mehr geben könne, da Christus ins Profane gekommen sei, profan lebte und starb.
Die „Gott-ist-tot-Theologie" löste gar jeden jenseitigen Aspekt der Religion auf, indem sie lehrte, „Gott" verwirkliche sich in zwischenmenschlichen Bezügen. Nicht wenige Elemente der liturgischen Erneuerung drohten in diesem Zeitgeist unterzugehen, was aber alles andere als die Absicht der Reform war. Besonders die Fähigkeit zum liturgischen Spiel, zur Freude an der Feier selbst drohte durch die Schwerpunktsetzung auf die Probleme der Zeit verlorenzugehen. Ohne auf seine geistigen Grundlagen und Absichten näher einzugehen, muß dem Amerikaner Harvey Cox doch das Verdienst zuerkannt werden, daran erinnert zu haben, daß Liturgie und Gottesdienst für den Menschen wesenhaft etwas mit Spiel zu tun haben.[4] Selbst der atheistische Soziologe Alfred Lorenzer beklagt den Verlust des Sinnlichen im Gottesdienst und meint, mit diesem Verlust habe die Kirche eine ihrer wichtigsten Aufgaben für die Gesellschaft verraten.[5]

Liturgie – ein oft mißverstandenes Fremdwort

Das Wort „Liturgie" gehört wahrlich nicht in unsere Alltagssprache; es klingt wie aus einer anderen Welt, die nicht die der meisten Menschen ist. Wir sagen, wir gehen „zur Kirche" oder „besuchen die Messe". Zweifellos haben „Kirche" und „Gottesdienst" mit dem Leben engagierter Christen etwas zu tun, aber unter „Liturgie" verstehen viele Menschen etwas, was nach Weihrauch und Kerzenwachs riecht; sozusagen die „Außenhaut" des Gottesdienstes, an der man sich erfreut, die man langweilig findet oder über die man sich auch zuweilen aufregen kann. Ist die wahre Liturgie nicht viel eher der Dienst an den Armen und Schwachen, Weltdienst eben im Auftrag Gottes, der doch fürwahr des menschlichen Dienstes nicht bedarf?
Früher verstand man den Gottesdienst „kultisch", d. h., man betrachtete ihn als Abstattung einer Gott, dem Schöpfer und Geber aller Gnaden und Gaben, gegenüber geschuldeten Dankesleistung des Menschen . Bis hinein in das alte Kirchenrecht, den Codex Iuris Canonici von 1917,[6] galt die Liturgie als „öffentlicher Kult",

---

[4] H. Cox: Das Fest der Narren. Das Gelächter als der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart ²1970.
[5] A. Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt a. M. 1984.
[6] Vgl. c. 1256/1257 CIC/1917.

den die Kirche als öffentlichen Akt zur Erfüllung dieser geschuldeten Danksagung und Anbetung (adoratio debita) in seinen äußeren Abläufen ordnet und für dessen Vollzug sie eigens beauftragte „Kultpersonen" bestellt. Dieses kultische Verständnis der Liturgie war bis hinein in die Enzyklika „Mediator Dei" Pius' XII. und auch noch darüber hinaus vorherrschend.[7]
Andererseits rückt der Begriff des Kultes das menschliche Tun so sehr in den Vordergrund, daß – wie es die Begriffsgeschichte bis zum 2. Vatikanum auch zeigt – immer die Gefahr bestand, die Begegnung zwischen Gott und Mensch vom menschlichen Wirken abhängig zu denken. Dies rückt schon in eine gefährliche Nähe zur Magie: Der Mensch will sich über Gott und seine Segensfülle eine Einflußmöglichkeit verschaffen.[8] So demonstriert das liturgiewissenschaftliche Lehrbuch von Eisenhofer ungewollt, aber überdeutlich, wie an Magie erinnernde Reste des Kultbegriffes noch nachwirken können: „Wenn der Mensch sich im Kulte Gott nähert, so will er nicht bloß der Ehre Gottes die schuldige Anerkennung leisten, er will auch gnadenvolles Herablassen Gottes bewirken."[9] Diese gefährliche Nähe zur Magie ist gerade dann gegeben, wenn die Ableistung des geschuldeten Gottesdienstes durch den Menschen als Voraussetzung für die Erlangung der göttlichen Heilswirkungen gilt.

Das Ende der „Sonntagsschule"

Gott braucht also keinen menschlichen Dienst! Welchen Sinn aber haben dann liturgische Handlungen überhaupt noch? Nach einer nach wie vor verbreiteten Meinung nicht weniger in der Kirche Verantwortlichen soll die Liturgie den Menschen etwas beibringen oder sie zu einer besonderen Tätigkeit motivieren. Der schon verstorbene Luzerner Dogmatiker Alois Müller[10] sieht den Fortbestand der Liturgie durch folgende, heute durchaus gängige Denkmuster bedroht; sie haben ihre letzten Wurzeln in der reformatorischen Theologie:
Die Liturgie besteht aus äußeren Akten, durch die der Mensch seine Verehrung Gott gegenüber ausdrückt. Gott braucht diese Ausdrucksformen keineswegs. Sind sie deshalb nicht generell verzichtbar, wenn Gott viel mehr dadurch geehrt wird, wenn Menschen dem Gebot der Nächstenliebe gehorchen und entsprechend handeln, wie es schon in der Schrift heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer (Hos 6,6; Mt 9,13)? Ist der wahre und eigentliche Gottesdienst dann nicht die praktizierte Nächstenliebe? Hat dann die gottesdienstliche Feier, solange man sie braucht, nicht der

---

[7] Vgl. F. Eisenbach: Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 82.
[8] Vgl. E. J. Lengeling: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hrsg. u. bearb. v. K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1981, 28; ders.: Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens. In: F. Balthasar / E. J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H.-R. Müller-Schwefe: Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, 63-91. 72.
[9] Eisenhofer I, 21.
[10] A. Müller: Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen. In: LJ 39 (1989) 155-167.

Motivation und der Bestärkung zu Nächstenliebe und Welteinsatz zu dienen? Ist die Liturgie dann nicht lediglich eine aus pädagogischen Gründen notwendige Veranstaltung, die nicht auf Gott, sondern auf den Menschen zielt? Und: Ist sie dann nicht für denjenigen eine unnötige Sache, der auch ohne diese Motivierung der transzendentalen Gottesverehrung durch die Nächstenliebe nachkommt? Liturgie also für die geistig und geistlich Unterbelichteten? Eine Sache für die Doofen?
Im Zeitalter der Reformation richtete sich der Protest der Reformatoren ja gegen einen einseitigen, magisch anmutenden „Sakramentalismus", der zu dem Irrtum verleiten kann, der Mensch könne über heilige Riten zu seinem Heil über Gott verfügen. Nach katholischer Meinung haben die Reformatoren aber die eine Einseitigkeit durch eine neue ersetzt, indem sie das Wort Gottes, seine Verkündigung vor allem in der Predigt, so zentral den Gottesdienst bestimmen ließen, daß dieser zu einer reinen „Lehrstunde" wurde, deren liturgisches „Beiwerk" lediglich zur Auflockerung dienen sollte. So hielt z. B. der Zürcher Reformator Ulrich Zwingli ein äußerstes Minimum an „Zeremonien" für notwendig, „damit die sach nit gar dürr und rouw verhandlet und der menschlichen blödigkeit ouch etwas zugegeben wurde".[11]
Die Konsequenzen dieser Mißverständnisse liegen auf der Hand: Wer das „liturgische Beiwerk" nicht braucht, der kann auch zu Hause in der Bibel lesen oder sich während eines Waldspaziergangs fromme Gedanken über den Schöpfer machen, der doch des Weihrauchs, der Kerzen, der Lieder und Gesänge wahrlich nicht bedarf! Die Liturgie wird auf diese Weise etwas für die geistig Minderbemittelten, für die „Doofen"! Ist der Auszug aus unseren Gottesdiensten also auch damit zu begründen, daß die aufgeklärten Zeitgenossen als mit einer gewissen geistigen Potenz ausgestattete Mitmenschen eben keine Liturgie brauchen, weil sie auch ohne gottesdienstliche Formen an Gott glauben und ethisch verantwortet leben können?
Die Versuchung, die Liturgie zur multimedialen katechetischen Lektion mit dem Lernziel der argumentierenden Bewußtseinsbildung „umzugestalten", hängt wohl damit zusammen, daß der moderne, durch Reformation und Aufklärung, Gotteskrisen und technische Wunderwelten gegangene Mensch „Magie vermutet" und es ihm kaum zumutbar ist, in sinnenfälligen Zeichen und Zeichenhandlungen eine göttliche-geistige Wirklichkeit handelnd am Werk zu sehen. Dem werden eben in aufklärerischer Weise Denken, Argumentieren und Bewußtseinsbildung entgegengehalten. Müller sieht deutliche Parallelen zur protestantischen Theologie gegeben, die aus Sorge um die Aufrechterhaltung des Prinzips von der alleinigen Wirksamkeit der göttlichen Gnade („sola gratia") von einer Wirkursächlichkeit der Sakramente hinsichtlich des menschlichen Heils nichts wissen will. Müller hat damit auf die Kernfrage verwiesen: Inwieweit ist die Liturgie mehr als pädagogisch potenzierte Wortverkündigung, inwieweit behält sie als Symbolhandlung einen Eigenwert, der nicht vom Menschen her begründet werden soll? Inwieweit ist die Liturgie dem heutigen Menschen vermittelbar als aus sich selbst wirkendes göttliches Handeln in begrenzten irdischen Wirklichkeiten? Denn so und nur so hätte die Liturgie einen eigenstän-

[11] Zitiert nach E. Weismann: Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen: Leiturgia III. Kassel 1956, 1-96. 37.

digen, nicht weiter abgeleiteten Wert in sich selbst. Wenn dieser nicht entdeckt wird, ist es um die Liturgie geschehen.

Und was ist „Liturgie" denn nun wirklich?

„Liturgie" heißt eigentlich nichts anderes als „gemeinsames Werk" oder „öffentliche Angelegenheit". Wenn in den Städten des alten Griechenland zur Sicherheit der Bewohner eine neue Stadtmauer errichtet werden mußte, dann ging dies alle an, es war „Liturgie". Auch der Gottesdienst, in dem sie ihren Gott um Schutz und Segen für ihre Gemeinschaft anflehten, war eine öffentliche Angelegenheit, der sich niemand entziehen durfte, ohne das erstrebte Ziel der „Maßnahme" zu gefährden, es war eben „Liturgie". Gerade im Bereich des Gottesdienstes klingt der Begriff „Liturgie" nach „großer Feier", nach komplizierten Riten und nach entsprechend fachmännisch geschultem Dienstpersonal.
Im Gegensatz dazu war der Gottesdienst der jungen Kirche geradezu ärmlich. Man tat in der Eucharistiefeier nichts anderes als das, was Christus selbst am Abend vor seinem Leiden in einfachen Zeichen tat. Dennoch ist auch dies ganz und gar „Liturgie": Es geht alle zutiefst an, die zur christlichen Gemeinde gehören.
Allerdings gibt es einen entscheidenden Unterschied zu den heidnischen Liturgien: Es ist nicht die Gemeinde, die in einer Liturgie als „öffentlichem Kult- und Verehrungsakt" ihrem Gott etwas darbringt, um von ihm als Gegengabe Segen und Heil zu empfangen. Der Gott der Christen braucht nicht menschliche Gebete, Lieder und Opfer. „Liturgie" ist zuallererst „*seine* Liturgie" an uns, sein Werk *für uns, die vielen,* die er liebt, für die er seinen eigenen Sohn dahingegeben hat und die er zum ewigen Leben in der Gemeinschaft des Himmels führen will. Gottesdienst ist Gottes Dienst an uns.
Die Initiative zu jeder Liturgie geht von oben aus: Christus – und durch ihn der dreifaltige Gott – begegnet seiner Gemeinde, spricht zu ihr in der Schriftlesung, gibt sich ihr hin in der Eucharistie als Speise und Trank zum ewigen Leben, er bringt Heil und Stärkung in den Sakramenten.

Eine Theologie der Gegenwart Gottes in der Welt

Nichts in dieser Welt ist denkbar, ohne daß es zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem gewissen Ort geschieht. Alles ereignet sich in der Raumzeitlichkeit. Gerade die Gegenwart einer Person ist von Raum und Zeit abhängig: Ich bin dann dort und dort, und wenn ich zu einem bestimmten Zeitpunkt dort bin, dann bin ich anderenorts eben nicht gegenwärtig. Die Gegenwart einer Person ist aber auch noch von einer weiteren Voraussetzung abhängig, sie muß *materielle Gegenwart* sein. Eine bloß moralische Gegenwart ist keine wirkliche Gegenwart, sondern nur die Umschreibung gewisser anderer Anliegen, etwa wenn der längst verstorbene Gründer eines Vereins in der Tradition und den Statuten so „gegenwärtig" ist, daß sein Wille noch nach Jahren gilt. Wirkliche Gegenwart ist eine, die sich in der Materialität „äußert", im gegenwärtigen Antlitz und im gegenüberstehenden Leib eines Menschen, im Klang seiner Sprache, in der Erscheinungsweise seiner ganzen Persönlichkeit.

Der Glaube sagt, der Mensch sei ein Geistwesen (die „Seele" oder der Personkern des individuellen „Ich"), das in einem Leib existiere. Wenn Menschen miteinander in Beziehung treten, in wirkliche Beziehungen von einem Ich auf ein Du hin, dann kann dies nur in der Gegenwart einer Person für die andere geschehen, die füreinander im Leib dasein müssen. Nur dann gibt es wirkliche Kommunikation, wirkliches Gespräch und personalen Austausch, wenn zwischen zwei „Seelen", zwischen zwei „Ichen", die Materialität zweier Leiber liegt, über die die beiden kommunizieren können.[12]

Wenn Romano Guardini den Leib als das Symbol der Seele bezeichnet, dann versteht er darunter das, was die antiken Philosophen unter dem Begriff des „Symbols" verstanden:[13] Im Symbol ist das Symbolisierte wirklich und wirksam gegenwärtig; im heiligen Zeichen verbirgt sich geheimnisvoll die Gottheit. Zur Verdeutlichung sprechen die Philosophen und Theologen deshalb von einem „Realsymbol", um es von bloßen Zeichen zu unterscheiden, die auf bloße Übereinkunft unter den Menschen gründen (wie etwa die Verkehrszeichen). Ein klein wenig erinnert diese Realsymbolik an den Glaubenssatz von der wirklichen Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben: So wie Christus als Gottes Sohn über Raum und Zeit erhaben, immer und überall anwesend ist, sich aber im gewandelten Brot und Wein den Seinigen gibt und so in dichtester Weise mit ihnen kommuniziert, so ist auch der Leib des Menschen die Voraussetzung für seine Gegenwart für die anderen. So definiert Gisbert Greshake den Leib als Ur-Symbol des Menschen, als Ur-Ausdruck seiner Freiheit, aus seiner verborgenen geistigen Wesenheit herauszutreten, um für sich selbst und für andere dazusein.[14]

Wenn Menschen, die miteinander im Gespräch sind und demnach in einer Beziehung zueinander stehen, einander etwas erzählen, dann sagt man dazu, sie „äußerten sich". Dieses „Sich-Äußern" ist wortwörtlich zu verstehen als das „Sich-nach-außen-Setzen" des geistigen Personkerns – des „Ich" oder klassisch ausgedrückt: der Seele – auf dem leiblichen „Dazwischen", das ja die Gegenwart und damit die Beziehung füreinander erst möglich macht.

Jedes In-Beziehung-Treten unter Menschen geschieht über die sie umgebende Schöpfungswirklichkeit, in ihr setzen sie sich selbst „realsymbolisch" gegenwärtig,

---

[12] Vgl. K. Rahner: Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde. In: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 395-408, bes. 395f.

[13] Guardini, Liturgische Bildung 22: „Das Symbolverhältnis schlechthin ist das von Leib und Seele. Der menschliche Leib ist die Analogie der Seele in der sichtbar-körperlichen Ordnung. Wollte man, was die Seele im Geistigen ist, sichtbar körperlich ausdrücken, dann käme eben der Menschenleib zu Stande. Das meint zutiefst die Formel: ‚anima forma corporis'. Im Leib übersetzt sich die Seele ins Körperliche, in ihr lebendiges ‚Symbol'."

[14] G. Greshake: Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg – Basel – Wien 1986, 28f.: „Freiheit ist nur, wenn und insofern sie sich ausdrückt (= ‚sich symbolisiert') und in diesem Ausdruck (= ‚Symbolum') für sich und für andere da ist. Diese These ist an sich einleuchtend: Nur indem Freiheit aus sich selbst herausgeht, kann sie anerkanntes Glied der Kommunikationsgemeinschaft freier Subjekte werden, nur so findet sie auch ihr wahres Bei-sich-Sein. ... Der Ur-Ausdruck, das Ur-Symbol meiner Freiheit, ist mein Leib samt den damit gegebenen leiblich-sinnenhaften Vollzügen ... Als Ausdruck meiner selbst ist der Leib aber von mir verschieden. ... Und doch ist der Leib Ausdruck meiner selbst, bin ich in ihm und durch ihn für andere und für mich da."

äußern sie sich zur Aufnahme von Beziehung mit anderen Menschen. Dies gilt nicht nur für den Leib, der wohl das intimste und feinfühligste Instrument der Seele ist, um darüber mit anderen in Beziehung zu treten. Über den Leib und die leiblichen Vollzüge hinaus bedient sich der Mensch als geistiges Wesen auch des Kleides, des Dinges, das er in die Hand nimmt, des Raumes, den er bewohnt, seiner Heimat, in der er lebt, um sich gegenwärtig zu setzen, um den anderen Menschen „zu erscheinen" . Es gibt keine „Erscheinung", kein Gegenwärtigsein unter Menschen ohne die materielle Welt, in der sie sich äußern, als Instrumente ihres Daseins, als Realsymbole ihres Ich in Dienst zu nehmen.
Dies geschieht über bestimmte leibliche Aktivitäten (sich kleinmachen als Zeichen der Demut z. B.), über die Wahl eines bestimmten Kleides (eine Richterrobe macht ihren Träger gewiß weniger anziehend, als ein modisches Abendkleid seine Trägerin sprichwörtlich attraktiv macht) und eines bestimmten Gegenstandes, den Menschen in ihren Händen halten: Ein Zepter, ein Kelch oder ein Maschinengewehr in den Händen ergeben doch wahrlich ganz andere Erscheinungsweisen derer, die diese Dinge in Händen halten. Zur Erscheinung gibt sich der Mensch auch als Bewohner eines ganz bestimmten, nach seinen Vorstellungen eingerichteten Raumes.
Gegenwärtig zu sein ist aber nur sinnvoll, wenn es eine Gegenwart für ein anderes Subjekt ist, dem das Gegenwärtigsein gilt. „Gegenwart" ist daher schon in sich ein Begriff, der Kommunikation und Beziehung aussagt und unterschieden werden muß vom bloßen, beziehungslosen Vorhandensein von etwas. Ein einsam in seinem Zimmer sitzender Mensch ist zwar nur sich selbst gegenwärtig, er wird seiner Einsamkeit gewahr, aber ein in einem leeren Zimmer liegender lebloser Stein ist weder sich noch anderen gegenwärtig. Der Begriff „Gegenwart" beinhaltet als Beziehungsbegriff immer auch schon die Äußerung im Sinne einer Nach-außen-Setzung von einer Wesenheit, die Leben besitzt. Das Leblose kann keine Beziehung eingehen und demnach auch nicht für anderes gegenwärtig sein; Lebloses steht beziehungslos nebeneinander im Sinne eines bloßen Vorhandenseins.
Daß Lebendiges nur über das Dazwischen der geschaffenen Welt miteinander in Beziehung tritt, verdeutlicht eine zweite Grunddimension der Kommunikation: Sie geschieht immer unter der schonenden Bewahrung der Identitäten derjenigen, die miteinander kommunizieren. Das Dazwischen, das als Kommunikationsebene zwischen Ich und Du liegt, auf dem aber das Ich mit dem Du vollkommen in Beziehung tritt, garantiert, daß weder das Ich im Du noch das Du im Ich aufgehen können. Der Mitleidende kann am Leid eines geliebten Menschen teilnehmen bis zur Grenze des Erträglichen, aber er kann niemals das Leid des anderen selber verspüren, bestenfalls und immer nur vage nachspüren. Auch in der vollendetsten Liebesbeziehung bleiben die Personen in ihrem unverwechselbaren und nicht an das geliebte Du weggebbaren Ich erhalten. Anders käme es nicht zu einer Beziehung, sondern zur Auflösung des Du im Ich oder des Ich im Du und damit zur Vernichtung einer Person. Dennoch sind auf dem Dazwischen der Begegnung beide Kommunizierenden ganz und gar gegenwärtig. Beide erfahren sich füreinander präsent, beispielsweise im Leib bei der Umarmung, beide werden in der leiblichen Vereinigung „ein Fleisch" und bleiben doch bei aller Gegenwart füreinander immer auch unweggebbar bei sich selbst.

„Gratia supponit naturam": Ohne Natur gibt es keine Gnade,[15] gibt es für die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch keine Kommunikationsebene und damit keine Begegnung. Die Schöpfung selbst, die den Sinnen, dem Denken, Fühlen und Wahrnehmen des Menschen zugängliche Welt, ist das Dazwischen der personalen Beziehung Gottes mit dem Menschen. Und der vornehmste Ort auf dieser Ebene des Dazwischen ist das Menschsein, die angenommene Menschennatur des einziggeborenen Sohnes.

Als Geschöpf gehört der Mensch zwar selbst zur Schöpfung; als verleiblichtes Geistwesen hebt er sich aber insofern wieder von ihr ab, als er sich der übrigen ihn umgebenden Schöpfung als Kommunikationsebene in der zwischenmenschlichen, personalen Beziehung bedient. Die Natur ist der Lebensraum des Menschen. Als Ausdruck seiner selbst aber verändert er sie zur Kultur: „Kultur ist die Gestaltung der Umwelt durch den Menschen."[16] Sie ist von Gott an den Menschen ergangener Weltauftrag; in ihr entfaltet sich der Mensch selbst und vollendet die Schöpfung.[17]

Ein schwieriges Erbe, das es zu überwinden gilt, ist die Annahme einer polaren Spannung zwischen Natur und Übernatur,[18] eine „Stockwerkstheologie" hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Schöpfung und der ihr hinzukommenden übernatürlichen Gnade. Die Welt ist immer Gottes Schöpfung; sie wird zu jedem Zeitpunkt ihres Daseins von ihrem Schöpfer im Sein erhalten und ist als solche niemals von ihrem Schöpfer trennbar. Andererseits tendiert der Mensch aufgrund seiner ursündlichen Trennung von Gott dahin, die Natur als „pure Natur" anzusehen, als reine, völlig gottlose Materialität, ausnutzbar für seine Zwecke und Ziele. Wenn auch durch die ursündlich gefallene Natur des Menschen immer auch schon im Denken der Menschen tendenziell vorhanden, so ist diese vollendet profane, von ihrem Schöpfer völlig losgelöste Sicht der Schöpfung als einer in sich selbst stehenden Wirklichkeit doch ein Produkt neuerer Zeiten. Erst der Nominalismus des ausgehenden Mittelalters hat sie in ihrer letzten Radikalität möglich gemacht[19] und zur Entgöttlichung der Welt beigetragen. Frömmigkeitsgeschichtlich ging mit dieser vollendeten Profanisierung der Welt um so überzeugender das in Theologie und Frömmigkeit ebenfalls immer schon vorhandene Motiv Hand in Hand, wonach die gefallene Welt als von Gott loslösende Macht vom Gott suchenden Menschen überwunden oder gar als Feind besiegt werden muß. Manche fehlgeleiteten Ansätze in

---

[15] Vgl. B. Stoeckle, „Gratia supponit naturam" – Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, Rom 1962; G. Muschalek, Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem. In: MySal II, 546-558.

[16] M. J. Herskovits: Les bases de l'Anthropologie Culturelle. Paris 1952, 6: „La culture est ce qui dans le milieu est dû à l'homme."

[17] Vgl. Vatikanum II, GS 57.

[18] Vgl. K. Rahner: Über das Verhältnis von Natur und Gnade. In: Schriften zur Theologie I. Einsiedeln – Zürich – Köln 1954, 323-345. 324. 327f.; Zizioulas, Die Welt 345; Greshake, Gott in allen Dingen finden 20f.; H. de Lubac: Surnaturel. Études historiques. Paris 1946. Wohl kritisch, aber doch das Grundanliegen teilend, setzt sich mit H. de Lubac Barbara Hallensleben auseinander: Die Sehnsucht der Natur nach Gott. Was bleibt von Henri de Lubacs Werk „Surnaturel"? In: ThGl 83 (1993) 131-147.

[19] Da einer seiner Grundsätze lautet, daß Begrenztes niemals Träger von Unbegrenztem sein kann. Die Unfähigkeit des Nominalismus zum realsymbolischen Denken hat die Gegenwart Gottes in der Welt unmöglich gemacht. Vgl. E. Iserloh: Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert. In: W. Heinen (Hg.): Bild – Wort – Symbol in der Theologie. Würzburg 1969, 119-138.

der christlichen Askese gehen möglicherweise auf einen solchermaßen völlig profanisierten und damit mißverstandenen Naturbegriff zurück. Sowohl eine deistische Interpretation der Welt als Werk eines Gottes, der sich nach dem Schöpfungsakt nach der Weise eines Uhrmachers von seinem Werk zurückzog, nachdem er es fertiggestellt und aufgezogen hatte, um es seinem eigenen Lauf und seiner eigenen Gesetzlichkeit zu überlassen, ohne darin einzugreifen, als auch eine negative Sicht der Schöpfung – obwohl sie ganz Werk und Gabe Gottes ist – als durch die Sünde „verdorbene Welt", die gegen die Gnade Gottes steht und entsprechend überwunden werden muß, ermöglichen es kaum, die den Sinnen zugängliche Welt als Begegnungsebene für die Kommunikation zwischen dem lebendigen Gott und dem Menschen anzunehmen.[20]

Zu Recht hält Rahner einen gewissen „Extrinsecismus", wonach „die Gnade als ein bloßer, in sich zwar sehr schöner Überbau erscheine, der durch Gottes freie Verfügung auf die Natur aufgesetzt sei, und zwar so, daß das Verhältnis zwischen beiden nicht viel intensiver sei als das einer Widerspruchslosigkeit (einer rein negativ verstandenen ‚potentia oboedientialis')", für gefährlich.[21] Eine „natura pura" – wenn

---

[20] Vgl. K. Koch: Schöpfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergötterung der Welt. In: R. Liggenstorfer (Hg.): Schöpfung und Geschichte (FS P. Mäder). Romanshorn 1991, 31-53. 33-35: „Eng verknüpft mit dieser Profanierung und Säkularisierung der Schöpfung zur bloßen Welt als Material für den materialistischen Menschen von heute ist eine weitere Hypothek der traditionellen Schöpfungstheologie. Diese liegt in ihrer vorschnellen und teilweise eingleisigen Konzentration auf den Menschen als die ‚Krone der Schöpfung'. Denn die theologische Behauptung, daß die Welt nicht göttlich, sondern das ‚Gegenüber' Gottes sei, wurde mit dem zweiten schöpfungstheologischen Spitzensatz verbunden, die Schöpfung habe ihren Grund in der Freiheit Gottes und sie sei unterfangen von seiner Liebe. Diese an sich richtige Kernaussage wurde jedoch sehr schnell auf den Menschen in dem Sinne kurzgeschlossen, der Mensch und er allein sei das eigentliche ‚Gegenüber' Gottes, womit die ganze Schöpfungstheologie anthropozentrisch enggeführt wurde. Und diese Entwicklung hat schließlich zu einer weitgehenden ‚Schöpfungsvergessenheit von Theologie und Kirche' beigetragen. ... Diese theologische und kirchliche Schöpfungsvergessenheit weist freilich systematisch tiefere und historisch frühere Wurzeln auf. ... René Descartes' Grundunterscheidung zwischen Geist und Natur ... hat sich in der Neuzeit vielmehr auch wissenschaftsorganisatorisch ausgelegt in der Differenzierung oder gar Aufteilung der ehemaligen Universität in die Diversität von Geistes- und Naturwissenschaften ..." Deshalb „konzentrierte sich die neuzeitliche Theologie, und zwar sowohl in der katholischen als auch in der reformatorischen Variation, ganz auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens". Der letzte Grund hierfür liegt im Bestreben, die „Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Schöpfer und Schöpfung" forciert hervorzuheben. „Denn seit der beginnenden Neuzeit ging die christliche Schöpfungslehre immer weniger von der Gegenwart Gottes in der Welt und dementsprechend vom Gegenwärtigsein der Schöpfung in Gott, sondern umgekehrt von einer fundamentalen und teilweise sogar dualistischen Unterschiedenheit von Gott und Schöpfung, von Himmel und Erde aus. ... Hier liegt es begründet, warum eine Schöpfungstheologie, die allein von der absoluten Welttranszendenz Gottes ausgeht, im Deismus oder in letzter Konsequenz in der Konzeption einer Gottlosen Welt wie eines Welt-losen Gottes landen wird."

[21] K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade 324, 327f. Obendrein erachtet er die ontologischen Voraussetzungen für problematisch und karikiert den diesem Hiatus zugrundeliegenden essentialistischen Denkstil: „Man glaubt eindeutig zu wissen, was diese menschliche Natur genau sei und wie weit sie genau reiche." Vgl. auch Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau 345. 342. „Unter der Last dieser aus der abendländischen Theologie ererbten Zweiteilung führt das christliche Gewissen den

sie denn in dieser Radikalität überhaupt mehr sein könnte als ein reines Denkmodell – wäre der vollendete Ausdruck der Sünde als Abbruch jeder Beziehung zwischen Mensch und Gott. Der gefallene, in der Selbstliebe gefangene Mensch trennt die Schöpfung von ihrer gnadenhaften Beziehung zum Schöpfer, indem er sie in seine eigene Trennung von Gott hineinzieht.[22] Was in der Theologie bestenfalls denkerische Möglichkeit war, ist (nicht zuletzt ökologisch) greifbare Wirklichkeit geworden: Die Welt wurde in der Tat sündhaft zur gottlosen „natura pura" profanisiert und ist weitgehend nicht viel mehr als das Objekt naturwissenschaftlicher Forschung um des technischen Fortschritts und des wirtschaftlichen Gewinns willen.

Anders der christliche Osten: Nach Vladimir Lossky hat die östliche Liturgie den Gedanken der „natura pura" stets zurückgewiesen;[23] und nach Paul Evdokimov besteht die Wahrheit der geschaffenen Natur gerade darin, „Übernatur" zu werden, d. h. „gottförmig" zu werden durch die Gnade.[24] Nach Johannes Zizioulas existiert „einzig und allein die Wirklichkeit der Natur und der gesamten Schöpfung in der Einheit von himmlischer und irdischer Realität. ... Bei einer solchen Schau der Welt im Lichte der Eucharistie ist es keineswegs möglich, zwischen Natur und Übernatur zu trennen, so wie etwa die abendländische Theologie den Menschen vor das Dilemma gestellt hat, zwischen beiden zu wählen."[25]

Diese prinzipielle Einheit von Natur und Übernatur, von Irdischem und Himmlischem, ist schon deshalb unverzichtbar, weil auch Gott, der über aller Bindung an das Raumzeitliche steht, der „überall ist und alles erfüllt",[26] seine Gegenwart für den an die Raumzeitlichkeit gebundenen Menschen um seines Heiles willen an die Raumzeitlichkeit und Materialität der Schöpfung bindet. Was unter Menschen als Grundgesetz der Beziehung und Kommunikation gilt, gilt nicht anders für die Beziehung Gottes zum Menschen.

Daß es gerade so gesehen ohne Natur, ohne materielle Voraussetzungen, keine Gnade gibt, weil eine Beziehung des in seinem Leib und in seiner Umwelt gegenwärtigen und auf seine leiblichen Äußerungen angewiesenen Menschen mit Gott anders nicht stattfinden kann, daß der Ernstfall einer vergöttlichten Natur im Menschsein Jesu Christi gegeben ist, zeigt die Verklärung auf Tabor, die für das ostkirchliche Liturgieverständnis eine Schlüsselstellung einnimmt.

In der Verklärung zeigt sich beispielhaft die Anwesenheit Gottes *in* der geschaffenen

---

Menschen entweder zur totalen Negation des Übernatürlichen oder zu einer inneren Trennung, d. h. in einen Zustand des Gespaltenseins, den er einmal annimmt (um seinen Glauben nicht zu verraten) und dann wieder nicht bemerkt (in der Betriebsamkeit des täglichen Lebens)." Gerade deshalb ist sich das christliche Abendland „des Problems der Säkularisation in vollem Umfang bewußt. Aber seine Tradition – eine Tradition, die unter der Last der Spaltung der Welt in einen sakralen und profanen Bereich lebt – vermehrt die Schwierigkeiten eher, statt sie zu lösen."

[22] Wofür Evdokimov, L'Orthodoxie 90, das Bild von der „dämonischen Eucharistie" gebraucht.

[23] Vgl. Lossky, Théologie mystique 96f.

[24] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 88, wo es dazu noch ergänzend heißt, daß die Abwesenheit der Gnade für die Schöpfung ihre Vernichtung bedeutete.

[25] Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau 345. Vgl. Kunzler, Porta Orientalis 225-234.

[26] So ein priesterliches Vorbereitungsgebet der hl. Liturgie, vgl. Kallis 2.

Natur, ohne sie zu zerstören, sondern um sie so ihrer letztmöglichen Würde und Schönheit zuzuführen: Christi menschliches Antlitz „glänzte wie die Sonne", seine menschlichen Kleider wurden „weiß wie Schnee" (Mt 17,2). Sein Leib und sein Kleid erscheinen in nie gesehener Herrlichkeit. Irdisches und Himmlisches werden durch Christus verbunden, ebenso wie in ihm selbst Gottheit und Menschheit unvermischt und ungetrennt vereint sind, ohne sich gegenseitig aufzuheben und damit zu zerstören.

Evdokimov spricht davon, diese Welt werde durch die Gegenwart Gottes in ihr geradezu „durchlöchert" von der Gnade. Alles Geschaffene kann Gott als Instrument seiner „leiblichen" Gegenwart in der Welt dienen, alles Geschaffene ist damit virtuell ein Sakrament der göttlichen Gegenwart, alles Geschaffene, was solchermaßen geheiligt werden kann, strebt zu seiner liturgischen Vollendung in der Eucharistie hin.[27] Für den Menschen bewirkt diese „durchlöchernde" Gegenwart Gottes („action de trouer le monde") eine „Deprofanisierung" und „Entvulgarisierung" der Schöpfung, und Evdokimov sagt dies besonders von den Sakramenten und sakramentlichen Feiern der Kirche: Der lebendige Gott durchdringt die geschaffene Wirklichkeit, ohne sie ihres kreatürlichen Selbststandes zu berauben, ist in ihr gegenwärtig, um den Menschen anzusprechen und zur Beziehung mit sich einzuladen, „durch-löchert" die harte Schale des sündigen Selbstverschlusses und bringt die Schöpfung zu ihrem wahren Sein und der ihr eigenen Würde.

Der Höchstfall dieser kommunizierenden Gegenwart ist die Feier der Eucharistie, die vollkommene Kommunikation des Menschen mit dem dreifaltigen Gott durch den Genuß der eucharistischen Gestalten, Christi vergöttlichter Menschennatur als Quelle der ungeschaffenen Gnade: Hier ist das Höchstmaß der „Durchlöcherung" der Welt erreicht, indem die heilbringende Gegenwart Gottes in den zu Christi Menschennatur verwandelten Elementen der weltlichen Welt (Brot und Wein) eine solche Dichte an Wirklichkeit annimmt, daß sie selbst zur Verleiblichung der zur Vergöttlichung einladenden Liebe Gottes werden können, sie sind gerade Fortsetzungen der einzigartigen Verleiblichung dieser Liebe in der Inkarnation des Sohnes Gottes.[28]

---

[27] Evdokimov, L'Orthodoxie 202f.: „De l'unique source divine: ‚soyez saints comme je suis saint', découle toute une graduation de consécrations ou sacres par participation. Elles opèrent une ‚déprofanation', une ‚dévulgarisation' dans l'être même de ce monde. Cette action de ‚trouer' le monde appartient aux sacrements et sacramentaux qui enseignent que tout dans une vie chrétienne est en puissance sacrement ou sacré, car tout est destiné à son achèvement liturgique, à sa participation au Mystère."

[28] Aus diesem Grund lehnt Evdokimov, a.a.O., 246ff., die im aristotelischen Hylemorphismus gründende Transsubstantiationslehre ab und bringt nicht ohne innere Logik die Eucharistie in Verbindung mit der Verklärung Christi. Dabei wird der Realismus der Gegenwart Christi gegen jeden philosophischen Erklärungsversuch noch gesteigert: „Le pain et le vin eucharistiques deviennent, se métamorphosent en une réalité qui n'est pas de ce monde: le miracle est métaphysique. L'antinomie eucharistique crucifie notre raison: elle dépasse la loi et l'identité sans la détruire, car c'est l'identité du différent et la différence de l'identique. Ce n'est pas une transformation dans les limites de ce monde, mais μεταβολή, transensus métaphysique et coïncidence du transcendent et de l'immanent. ... le corps céleste n'est point sous, avec, ni dans le pain (consubstantiation), ni à la place du pain (transsubstantiation), mais est ce pain. ... Il ne faut pas analyser quasi-chimiquement le miracle en fonction de nos sens, il faut plutôt accuser nos sens de ne pas apercevoir le vrai miracle, la réalité céleste. Il y a une analogie dans le miracle de la Transfiguration du Sauveur au mont Thabor."

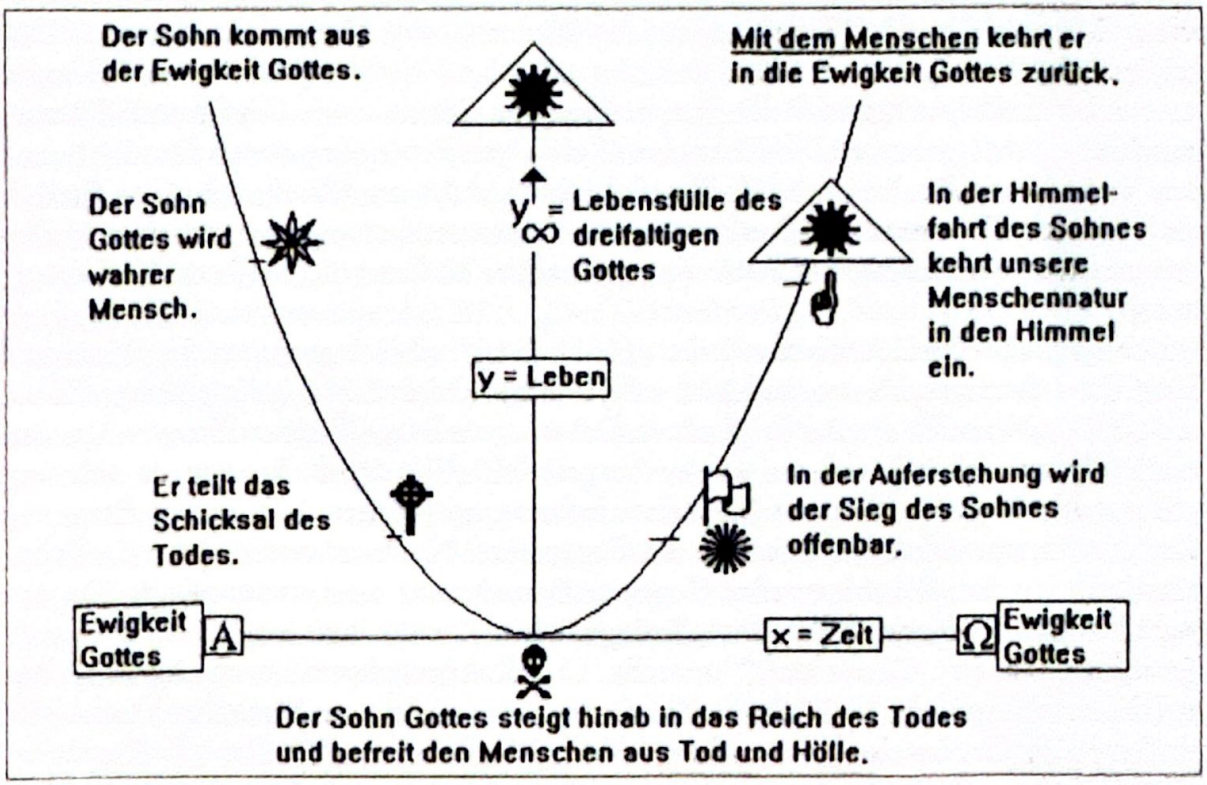
Die leibliche Gegenwart in der geschaffenen Welt verändert im Sinne der Verklärung alles: Die in der Liturgie als Gottes Dienst am Menschen verwendeten Zeichen, Zeichenhandlungen, Gesten, Gebärden, Worte, Naturdinge, Kunstgegenstände, Kleider und Räume werden zur „Epiphanie des Sakralen"; sie unterscheiden sich damit von allen Erscheinungsweisen, in denen sie rein innerweltlichen Zwecken dienen und damit als Begegnungsebenen für die einladende Gegenwart Gottes ausfallen. So aber, als solche Begegnungsebenen, „können sie nicht aufgehen in diesseitigen Vorstellungen", sie „haben etwas Fremdartiges wie ein Gewölk um sich",[29] weil sie im Licht der Verklärung erscheinen, ganz Dinge dieser Welt, aber vom lebendigen Gott zum Dazwischen seiner vergöttlichenden Kommunikation ergriffen und darin zu ihrer vollen Wirklichkeit und höchsten Würde als Geschöpfe gebracht.
Gott dient mit Hilfe der Dinge seiner guten Schöpfung den Menschen mit der Gabe des ewigen Lebens und der Hineinnahme in die Lebensfülle des Dreifaltigen. Weil der Mensch Leib und Geist ist, kommt Gott ihm leiblich und geistig entgegen, indem er die Dinge der Welt nicht nur in Dienst nimmt, sondern sie auch mit seiner Herrlichkeit verwandelt, so daß sie, gleichsam wie das strahlende Antlitz Jesu und sein leuchtendes Gewand bei der Verklärung auf dem Berge Tabor, selbst im verklärten Licht der ewigen Herrlichkeit aufleuchten. Gott kann gar nicht nur belehrend, mahnend, auffordernd auf den Menschen zukommen; wenn Gott ihn immerzu einlädt, teilzuhaben an seiner Lebensfülle, dann ist jeder Gottesdienst als Gottes Dienst am Menschen ein Fest.

Anamnesis – die Gegenwart der Heilsgeheimnisse Christi

Gott, der sich in seiner Schöpfung dem Menschen nähert, um ihn einzuladen, an seiner göttlichen Lebensfülle teilzuhaben, ist aber kein geschichtsloser Gott. Er ist mit der Menschheit eine Geschichte eingegangen. Er erwählte Abraham, schloß den immer wieder von den Menschen gebrochenen Bund mit seinem auserwählten Volk, aus dem sein eingeborener Sohn selbst Mensch werden sollte. Er befreite sein Bundesvolk aus der Gefangenschaft Ägyptens, führte es in das verheißene Land und sprach zu ihm durch die Propheten. Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte er seinen Sohn. Aus der Ewigkeit des dreifaltigen Gottes wurde eine der drei göttlichen Personen ein wahrer Mensch, um das Lebensschicksal aller Menschen, auch der ausgestoßensten, zu teilen, um das Todesschicksal des Menschen auf sich zu nehmen und dort, wo es kein Leben mehr gibt, in Tod und Hölle, den von Gott und allem Leben Getrennten mit neuem Leben zu beschenken. Dem christlichen Osten ist jede theologische Vorstellung fremd, wonach stellvertretend für die Sünder, die eigentlich die ewige Strafe verdient hätten, dem erzürnten Vater ein schmerzhaftes und todbringendes Sühnopfer dargebracht werden muß, um ihn gegenüber den Menschen wieder gnädig zu stimmen. Das österliche Thema schlechthin, das das ganze Christusleben umfaßt und grundlegend prägt, ist das, was die Osterikone der Ost-

[29] Vgl. A. Kirchgässner: Der Mensch im Gottesdienst. In: LJ 15 (1965) 229-238. 231-233.

kirche auch zeigt: Gott der Sohn kommt herab aus der Ewigkeit Gottes in die Welt, er begibt sich herab zu den Sündern und Zöllnern, zu den Ausgestoßenen und Kranken, er begibt sich herab durch den Kreuzestod in die Hölle und in das Reich des Todes, um alle aus der tödlichen Gottferne zu befreien und sie mit neuem, göttlichem Leben zu beschenken. Christus kehrt nicht als derselbe in die Herrlichkeit des Vaters zurück, sondern auch auf ewig als der wahre Mensch, der auf der Hochzeit zu Kana mitfeierte und das Weinwunder wirkte, der am Grab des Lazarus geweint hat, der die Aussätzigen heilte und den Sündern vergab. Wahres Menschsein nimmt mit dem zum Himmel Aufgefahrenen Platz auf dem Thron der Heiligsten Dreifaltigkeit.



Das, was für uns und um unseres Heiles willen geschah, ist in jeder Feier der heiligen Eucharistie wirklich gegenwärtig, es ist „anamnetische Gegenwart". „Anamnesis" (Gedächtnis) ist ein Schlüsselbegriff für die Liturgietheologie. Dieses Gedächtnis muß – da es den Anspruch erhebt, für die Gedenkenden heilsmächtig zu sein – von anderer Art sein als das bloße Sicherinnern an in der Vergangenheit liegende Ereignisse.

Die „liturgische Zeit" ist vom „Jetzt" des göttlichen Heiles bestimmt, von der jetzt geschehenden göttlichen Heilsgegenwart. Die liturgische Zeit ist „existentielle Zeit": Die Zeitlosigkeit Gottes steht jenseits der ablaufenden Zeit der Schöpfung und bricht in der „heiligen" oder „liturgischen Zeit" in diese ein, wenn sich Gott in die Zeit hinein äußert. Gottes „Ewigkeit" ist weder vor noch nach der Zeit, sondern der Einbruch des göttlichen Jetzt in den Lauf der geschaffenen Zeit. So bezieht die Liturgie ihre Heilsmacht von dem katabatischen, sich von Gott her ereignenden Jetzt seiner rettenden Gegenwart. Das „in illo tempore" in der Verkündigung des Evangeliums ist keine historische Erinnerung an ein Vergangenes, es hat die Macht,

„die Zeit zu öffnen und sich in jedem Augenblick als der wahre Inhalt aller Augenblicke gegenwärtig zu setzen". Nicht die Heilszeit eines bestimmten historischen Augenblicks wiederholt sich, sondern es ist der in den Gesetzen der Raumzeitlichkeit lebende Mensch, der sich wiederholt, indem er immer wieder in Kommunikation tritt mit dem, was hinter der ablaufenden Zeit bleibende Gegenwart bleibt: Gottes Einladung zum Heil.[30]

Die Eucharistie ist daher keineswegs eine (kultische) Bewegung des Menschen auf Gott hin, keine Aneinanderreihung von Opfern, keine Wiederholungen der Opferhandlung Christi durch Menschen noch deren vergegenwärtigendes Abbild, sondern sie ist die Gegenwart dieser Opfertat Christi selbst. Christus ist derjenige, der opfert, der geopfert wird und der empfängt, wie es in der Anamnese der byzantinischen Liturgie[31] heißt: Nichts opfert der Mensch, was Gott nicht immer schon gehört; ein „Kultopfer" im Sinne des „do ut des" ist hier ausgeschlossen.[32] Gerade im eucharistischen Opfer ist die Kreuzeshingabe Christi zwar Gipfel und Zusammenfassung der gesamten Heilsökonomie als Opferbewegung durch den Sohn auf den Vater hin, steht aber nicht als Einzeldatum exklusiv im Mittelpunkt. Die Eucharistiefeier ist die raumzeitlich-ereignishafte Zusammenfassung der gesamten Heilsereignisse und umfaßt somit auch die endzeitliche Vollendung im Jetzt der Gegenwart.[33]

Das liturgische Gedächtnis ist keine „Erinnerung" an Vergangenes im Sinne des linearen Zeitverständnisses, sondern „Anamnese", nach Casel „Mysteriengedächtnis", d. h.: „Was sich einmal in geschichtlicher, natürlicher Weise vollzogen hat, das wird für uns im Mysterium wieder hingestellt." Eigentlich handelt es sich um „Gegenwart", aber: „Für uns Menschen in unserem jetzigen Zustand bleibt es ein Gedächtnis, nur der Glaube schaut die Gegenwart. Nach außen ist es ein Gedächtnis, doch für den Gläubigen eine Gegenwart, und zwar eine pneumatische Gegenwart."[34] Casel unterscheidet das „Kultgedächtnis" sehr klar von dem, was man gewöhnlich unter „Gedächtnis" versteht. Das Kultgedächtnis ist objektiv, „es besteht auch ohne mich. Im Kult geschieht etwas, was nicht vom Menschen als Subjekt abhängig ist; hier ist eine ganz andere, höhere Macht beteiligt."[35] Das „Kultgedächtnis" unterscheidet sich vom Gedächtnis auch durch seinen Handlungscharakter: Eine einmalige Rettungstat Gottes wird in der liturgischen Handlung so gegenwärtig, daß die Feiernden an der göttlichen Handlung teilhaben können. Casel spricht deshalb von einer „höheren Gegenwart" der in der Geschichte vergangenen Heilstat

---

[30] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 206-208.

[31] Kallis 131ff.

[32] Vgl. J. Meyendorff: Le Christ dans la théologie byzantine. Paris 1969, 275: „La notion d'échange est dépassée ..."

[33] Ebd. 275f.: Die Eucharistie „est la réalisation, au moment ou nous y participons, de l'économie du salut dans son ensemble et avec tous ses éléments rendus réellement présents: Incarnation du Logos, sa Mort, sa Résurrection et sa Seconde Venue. Il est celui qui offre, mais, aussi, il ‚se sanctifie soi-même' (Jean 17,19), dans son humanité, dans notre humanité réunie autour de la Table eucharistique: c'est là le mystère de l'Eglise."

[34] O. Casel: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets. Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Köln – Wien 1968, 487f.

[35] Ebd. 492.

Gottes in der sich jetzt ereignenden Feier der Menschen. Dies galt schon für die Pascha-Feier Israels. Auch das Abendmahl Jesu begründet im Anamnesebefehl mehr als eine bloße Erinnerung an etwas Vergangenes; Christus ist ja als der erhöhte Herr in seiner Gemeinde gegenwärtig und handelt an ihr, so daß es der „Erinnerung" an ihn gar nicht bedarf. Damit ist aber über die Art der Vergegenwärtigung selbst noch keine letzte Klärung erzielt.

Nach Schildenberger besitzt das hebräische Wort „Zikkaron" („Gedächtnis, Gedenkzeichen") einen tieferen Sinn, er läuft auf das hinaus, was der Talmud zum „heute" in Ex 13,4 sagt: „Die Mischna verlangt daher im Talmud-Traktat Pesachim: ‚In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn er aus Ägypten gezogen wäre.' Handelt es sich aber hier nur um einen rein subjektiven Vorgang, um ein ‚als ob', ohne objektive Grundlage?"[36] Die objektive Grundlage besteht in der Identifizierung jeder nachfolgenden Generation mit derjenigen der Wüstenwanderung, weil das an diese ergangene Gotteswort alle Nachfahren Israels betrifft und somit die Einheit des Bundesvolkes begründet. Das immer wiederkehrende „heute" ist eine Aktualisierung des fortbestehenden Sinai-Bundes, und die göttliche Heilstat des Exodus wird in der Feier des Gedächtnisses in den nachfolgenden Generationen irgendwie immer wieder neu. Das „irgendwie immer neu" verdeutlicht ein ansprechendes Bild: „Der Gottesbund am Sinai ist ein fortwährend bestehendes einziges und einheitliches Heilswerk Gottes, das Gott sogar gegenüber dem bundesbrüchigen Volk nicht aufhebt (Lev 26,44), wenn diesem auch die Wohltaten des Bundes zeitweilig entzogen werden ... Wenn Gott selber seines Bundes gedenkt, dann ist dieses ‚Gedächtnis' ein neues Aufleben des alten Heilswerkes: wie er damals die Vorfahren aus Ägypten herausführte, so wird er ihre Nachkommen aus dem Exil befreien (Lev 26,45). Beide Heilstaten sind besonders hervorstehende Auswirkungen des einen Heilshandelns des Bundesgottes, das man mit einer Gesteinsader vergleichen könnte, die sich zumeist unsichtbar unter der Erde hinzieht und gelegentlich zutage tritt."[37]

Was sich als „Gesteinsader" „unsichtbar unter der Erde" hinzieht, ist Jahwes „tätige Existenz": „In jedem Augenblick, fortdauernd, verwirklicht Jahwe seine tätige Existenz. Der Name Jahwe sagt, daß der sich mit diesem Namen offenbarende Gott der Urwirkliche, der allein Wirkliche ist. ... Diese Urwirklichkeit erweist sich dem konkret denkenden Hebräer durch das machtvolle Wirken Gottes."[38] Mit der Anrufung Jahwes, des rettenden Gottes, vergegenwärtigen sich seine Rettungstaten in einer objektiven Weise, nicht bloß im subjektiven Sicherinnern der Festteilnehmer. Das, was das Fest feiert, wird in der Gegenwart Jahwes, der damals gerettet hat, „heute" gegenwärtig: „Heute" ist der Auszug aus Ägypten, da Gott ebenso rettet und retten wird, wie er damals die Väter gerettet hat.

Es geht im Grunde also gar nicht um das geschichtliche Heilsereignis, durch das Menschen Erfahrungen mit Gottes rettender Macht gemacht haben, sondern um

---

[36] Joh. Schildenberger: Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha. In: B. Neunheuser (Hg.): Opfer Christi und Opfer der Kirche. Düsseldorf 1960, 75-79, 82f.

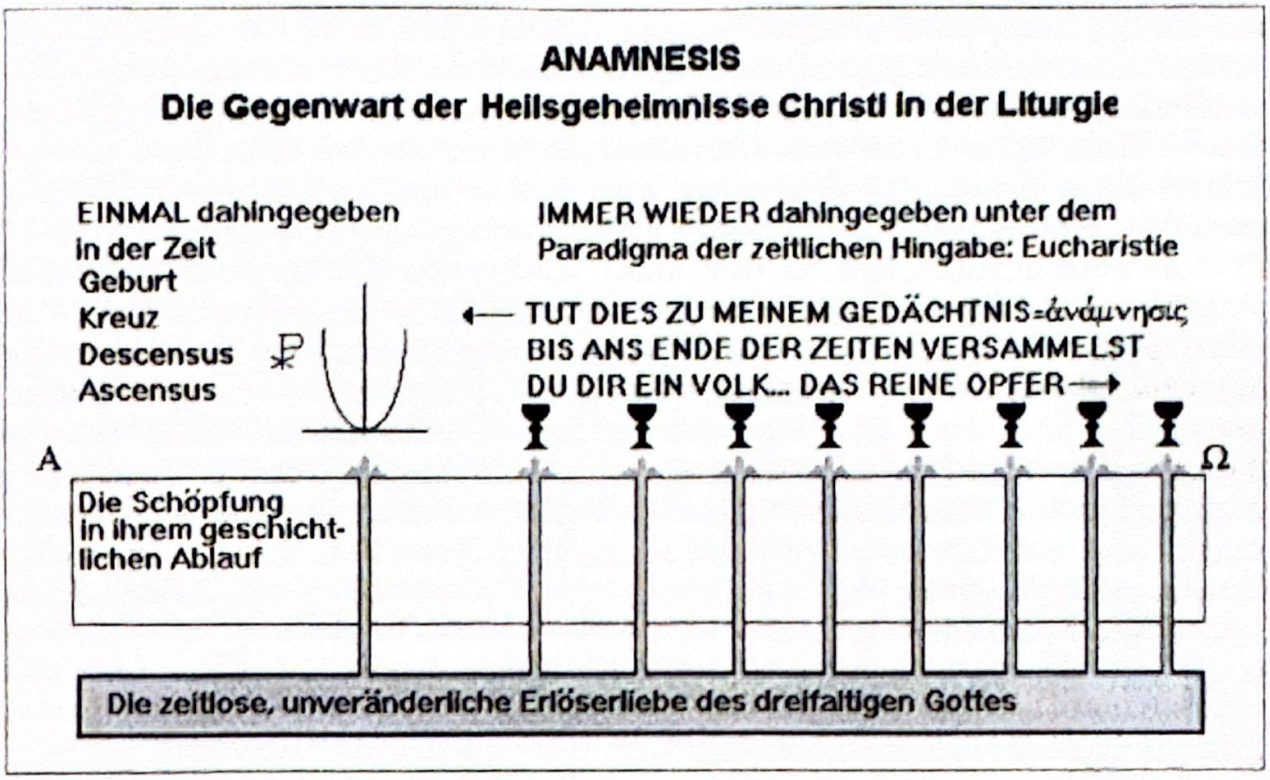
[37] Vgl. ebd. 83-85.

[38] Ebd. 84.

diese rettende Macht selbst, wie sie gleich der meist verborgenen „Gesteinsader" in geschichtlichen Rettungssituationen zutage tritt. Weil der Zugang zu dieser Gesteinsader in der Anamnese allezeit offensteht, gelingt es dem Menschen nicht nur, den Zeitpunkt für Zeitpunkt stur ablaufenden Lauf der Zeit zu übersteigen („transzendieren"), sondern kraft der Anamnese in der Liturgie an den Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit zu gelangen. Dort wird er wahrhafter Zeitgenosse der biblischen Ereignisse von der Erschaffung der Welt bis zu ihrer endzeitlichen Vollendung – „wir erleben sie ebenso konkret wie die Augenzeugen dieser Ereignisse"[39] –, weil in jedem von ihnen die vergöttlichende Liebe Gottes ebenso hervortritt wie „heute", wie „jetzt" in der Begegnung mit dem lebendigen Gott in der liturgischen Feier.
In diesem Sinn ertönen die Herrenworte des Abendmahls über die Zeiten hinweg. Wenn sie der heutige Mensch vernimmt, dann nicht deshalb, weil andere Menschen das Geschehen des Gründonnerstages wiederholen, um es in Erinnerung zu rufen. „Heute" wird der Hörer der Worte Jesu über Brot und Wein „Zeitzeuge" des „damals" Geschehenen, weil es „heute" wie „damals" um ein und dasselbe ging und sich dieses nur in jeweils anderen raumzeitlichen Koordinaten den Menschen anderer Orte und Zeiten darbietet. Über den Unterschied der Zeiten hinweg ging und geht es um die Eröffnung der Lebensfülle des dreifaltigen Gottes für den Menschen durch den menschgewordenen, sich zu Speise und Trank darbietenden Sohn im Heiligen Geist.
So wird Christus an Weihnachten vor den Augen der liturgiefeiernden Gemeinde geboren, in der Osternacht erscheint ihr der Auferstandene. Jede Lesung des Evangeliums vergegenwärtigt das biblische Ereignis selbst.[40] Hinter allen Ereignissen, die die Schriften berichten, steht das lebendige Fluten des göttlichen Lebensstroms, das keine Unterbrechungen kennt. Christus, durch den der Vater im Heiligen Geist die Welt mit seinem göttlichen Leben begabt, ist gegenwärtig und kommt zugleich an. Seine Gegenwart und sein Ankommen ereignen sich in jeder liturgischen Feier, in „Momenten", die nur möglich sind, „weil in ihnen eine lebendige, vom Tod befreite Zeit in unsere sterbliche Zeit einfällt. Anders gesagt: Am Quell unserer Feiern findet sich eine Geisteskraft, an der wir uns ohne Unterlaß tränken sollen in der neuen Zeit der Auferstehung. Diese bricht in unsere Tage, Wochen, Jahre ein, so lange, bis unsere alte Zeit davon vollgesogen ist und der sterbliche Schleier zerreißt. Jetzt schon, ‚heute', können wir daran teilnehmen."[41]

---

[39] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 241.
[40] Vgl. ebd. 241f.
[41] Corbon 145.



Das Fest als Daseinsbestätigung

Jedes Fest hat immer die Bejahung des Daseins zum Thema.[42] Menschen feiern, um sich ihr eigenes Dasein, das der anderen und der Welt je nach gegebenen Situationen und Anlässen (Geburtstag, Lebenswenden wie Geburt, Eheschließung, Jubiläen, aber auch der Tod!) immer je neu zuzusagen. Sie begehen diese Zusage festlich, d. h. mit außergewöhnlichen Mitteln und in einem den Alltag sprengenden Rahmen, weil die alltäglichen Lebensvollzüge diese grundlegende Bejahung des Daseins nicht zum Thema haben.

Als bedingungslose Daseinsbestätigung ist jedes Fest religiöser Natur, auch wenn dieser Bezug zum Übernatürlichen von vielen anderen Dingen überdeckt sein sollte: Daseinsbestätigung ist nicht möglich, wenn sie nur auf Zeit gegeben wird. Eine volle Bejahung des Daseins kann nur geschehen, wenn die Infragestellung des Daseins durch Vergänglichkeit und Tod als überwunden angenommen wird. Auch dies hebt den außergewöhnlichen Charakter des Festes hervor. Gegenüber der alltäglichen Erfahrung der Vergänglichkeit, der Begrenzung und des Todes proklamiert das Fest die Befreiung des Daseins aus aller Begrenzung in außergewöhnlicher Weise. Das Außergewöhnliche ist das, was bei aller Wiederholung als das immer Neue und Staunenswerte in eine Welt einbricht, deren Gewöhnlichkeit in ihrem Zulaufen auf Ende und Tod besteht.[43]

---

[42] Vgl. J. Pieper: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München ²1964, 46-64; ders.: Muße und Kult. München 1955, 77f.

[43] Vgl. M. Josuttis: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München 1991, 54f.

Gewöhnlich sind Werden und Vergehen. Gewöhnlich sind der Tod und die (ursündliche) Versuchung, sich mit dieser Gewöhnlichkeit des Sterbenmüssens abzufinden. Das wahre Fest als das Außergewöhnliche der Lebensbejahung stört diese tödliche Ruhe. Es trifft den Menschen, der sich in seinem Alltag mit der Endlichkeit seines Daseins abgefunden hat, und weckt in ihm das Verlangen nach dem unendlichen Mehr, das jeder wirklichen Daseinsbestätigung innewohnt.
Deshalb wird in jedem Fest letztlich immer Gott gefeiert, dem alles Seiende sein Dasein verdankt, der die Schöpfung will und sie unaufhörlich im Dasein erhält, von dem die volle und darum einzig wahre Daseinsbestätigung allein kommen kann. Das menschliche Fest ist der Nachvollzug dieses göttlichen Willens zum Dasein. Darum können sich auch nur solche Feste durchsetzen und zu festem Brauch werden, die diese grundsätzliche Daseinsbestätigung zum Thema haben und damit – unabhängig davon, ob es den Feiernden bewußt ist – Gott einbeziehen, von dem jedes Dasein stammt und in dem es zu seiner Vollendung gelangt. Jedes Fest, dem das Thema der Daseinsbestätigung nicht zugrunde liegt, geht nach kurzer Zeit wieder unter, oder es wird lediglich als Freizeit genutzt.

Himmlische und irdische Liturgie

Ist die auf Erden gefeierte Liturgie Kommunikation zwischen Gott und Geschöpf, dann ist sie immer Teilhabe am urewigen Fest der himmlischen Liturgie in der Lebensfülle des dreieinen Gottes, in die die himmlische Kirche der Engel und der Heiligen bereits Eingang gefunden hat.[44] Diese göttliche Lebensfülle hat etwas mit der Freude des einen am Dasein der anderen zu tun, mit der innertrinitarischen Freude der drei göttlichen Personen aneinander, und deshalb schon ist das innergöttliche Leben als gegenseitige Lust am Dasein der anderen ein unendliches Fest, an dem die Engel und Heiligen des Himmels teilnehmen und so die ewige Glückseligkeit genießen.
Der sehr facettenreiche und besonders im christlichen Osten[45] entwickelte Gedanke von der Einheit der irdischen mit der himmlischen Liturgie hat eine lange Tradition.

---

[44] Vgl. 2. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium, Artikel 50: „Auf vornehmste Weise wird aber unsere Einheit mit der himmlischen Kirche verwirklicht, wenn wir, besonders in der heiligen Liturgie, in der die Kraft des Heiligen Geistes durch die sakramentalen Zeichen auf uns einwirkt, das Lob der göttlichen Majestät in gemeinsamem Jubel feiern. So verherrlichen wir alle, die im Blute Christi aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen erkauft (Apk 5,9) und zur einen Kirche versammelt sind, in dem einen Lobgesang den einen und dreifaltigen Gott. Bei der Feier des eucharistischen Opfers sind wir also sicherlich dem Kult der himmlischen Kirche innigst verbunden, da wir uns in verehrendem Gedenken vereinigen vor allem mit Maria ...“

[45] So behauptet Trembelas, eine ähnliche Symbolik existiere auch im römisch-katholischen Bereich, sei dort jedoch weniger entwickelt. Vgl. P. Trembelas: Der orthodoxe christliche Gottesdienst. In: P. Bratsiotis: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Stuttgart ²1970, 157-169. 164f. In der Tat findet sich bei Jungmann ein Hinweis auf den „überirdischen Altar“ nur im Zusammenhang mit dem „Supplices te rogamus“ des Canon Romanus, vgl. MS II, 287-291. Zur Entwicklung im Osten vgl. K. Onasch, Art. „Gottesdienst“ V, A. Der Osten: RGG, II. Tübingen ³1958, 1766f.

Immer hat er zum Kern, daß der Heilsbringer Christus selbst der Ersthandelnde allen liturgischen Tuns ist, dessen irdische Erscheinungsform eine den Sinnen zugängliche Entsprechung der unsichtbaren himmlischen Wirklichkeit darstellt. Es kann keine andere Grundlage für die auf Erden gefeierte Liturgie geben als die himmlische Liturgie; in ihr muß der Gottesdienst auf Erden – also Gottes Dienst an Mensch und Welt, bevor der Mensch sich in der Liturgie zu Gott erhebt – seine letzte Verankerung besitzen.

Gott wendet sich seiner Schöpfung zu, indem er das bedingungslose, absolut nicht notwendige und völlig freie Ja der Liebe zum Dasein des anderen ausweitet auf alles Geschaffene. Dieses Ja geht ganz von Gott aus, es ergreift Mensch und Welt, begabt sie mit der göttlichen Lebensfülle, ohne sie ihrer geschöpflichen Identität zu berauben. Es schont sie vielmehr und führt sie dennoch zur Vollendung in der göttlichen Lebensfülle, wofür die griechischen Väter den Begriff der „Vergöttlichung" gebrauchen.

Die irdische Liturgie kann nur heilsmächtig sein, wenn sie als Herabsenken der unsichtbaren Wirklichkeit der himmlischen Liturgie in die sichtbare Welt verstanden wird, in die der Mensch eintritt. Er selbst hat darin nichts anderes zu tun, als einzutreten in das ununterbrochene „Heilig" der Engel an Gottes Thron, er selbst wird zur sichtbaren Erscheinungsweise der Engel, die in der Prozession der himmlischen Liturgie den Herrscher des Alls tragen, wie es das Cherubikon der byzantinischen Liturgie zum Großen Einzug aussagt. Nach Casel besaß schon die alte Welt eine schattenhafte Ahnung davon, „daß alles Irdische nur der Abglanz und die Wirkung einer überirdischen Herrlichkeit ist".[46] Es ist das gemeint, was Meyer vor allem im Hinblick auf die östlichen Riten als „‚präsentische' (vertikale) Eschatologie" kennzeichnet: „In der Feier selbst ‚öffnet' sich der Himmel."[47]

Daß die irdische Wirklichkeit ihre letzte Wahrheit darin hat, Trägerin überirdischer Wirklichkeit zu sein, davon sprechen nach Congar schon die liturgischen Metaphern, derer sich die Apokalypse bedient: Die himmlische Liturgie erscheint als Fortsetzung oder als himmlische Projektion der Liturgie der Kirche, die davon ausgeht, daß das in der Feier auf Erden Erlebte sozusagen „Träger" einer anderen, eben himmlischen Wirklichkeit ist, die sich in der irdischen Feier sinnenhaft erfahrbar macht.[48] Deren eigentliche Wirklichkeit aber bezieht sie ganz von dem, was sich in ihr gegenwärtig setzt, was in dieser Gegenwart zur Kommunikation einlädt: Gottes ewige, himmlische Liturgie. Die irdische Liturgie ist Abbild (Eikon, Ikone) der himmlischen; die irdische Feier gehört als Wesensbild der himmlischen dem göttlichen Bereich an und ist als solche sich jetzt ereignende Gottesherrschaft.[49]

Mehr noch, die auf Erden gefeierte Liturgie ist Einübung in die himmlische. Nach Lang fügt sich die christliche Vorstellung vom ewigen Leben der Seligen weder in jüdische noch in heidnische Heilsvorstellungen ein. Das neue Jerusalem ist weder

---

[46] O. Casel: Das christliche Kultmysterium. Regensburg ³1948, 16f.

[47] Vgl. H. B. Meyer: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral: GdK 4. Regensburg 1989, 148f.

[48] Vgl. Y. Congar: Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse. Salzburg 1960, 179f.

[49] Vgl. H. J. Degenhardt: Irdische und himmlische Liturgie. In: P. Bormann / H. J. Degenhardt (Hg.): Liturgie in der Gemeinde (FS Jaeger). Paderborn 1965, II, 77-91, 83.

eine Fortsetzung der irdischen Stadt mit ihrem irdischen Lebenswandel ohne zeitliche Begrenzung noch ein jenseitiges Elysium mit ins Unermeßliche gesteigerter irdischer Lebensqualität, sondern „ein ungeheuer großer Tempel, in dem Gott anwesend sein wird und den alle Wesen – Engel und Menschen – durch Gesänge und kultische Gesten verehren werden".[50] Dabei nahm sich der Verfasser der Apokalypse die Tempelliturgie, den Synagogengottesdienst und auch die staatlichen Zeremonien in den heidnischen Basiliken zum Vorbild, während sich von den Hausgottesdiensten der frühen Christen ein Bild des grandiosen Gottesdienstes im Himmel nur schwerlich gewinnen ließ.
Die Weise, wie der dreifaltige Gott mit der Schöpfung in Beziehung tritt, ist die Ausweitung der himmlischen Liturgie auf das Geschaffene.[51] Es soll einbezogen werden in die Kernhandlung der himmlischen Liturgie, in das vollkommene, immer neue, freudige und darum festliche Bejahen des Daseins einer der drei göttlichen Personen durch die beiden anderen.[52]

„Show" ist nicht gleich „Schau"

Die Schau, von der hier die Rede sein soll, ist etwas ganz anderes als die Show, obwohl beide etwas damit zu tun haben, daß es etwas zu schauen gibt. Die Show wird gemacht, die Schau wird geschenkt; die Show ist reißerisch und bleibt bei dem stehen, was die Augen als „Augenschmaus" genießen können; die Schau vermittelt tiefe Einsicht, die viel tiefer, eigentlich erst hinter den Bildern liegt, die das Auge schaut. Am Cancan-Tanz einer Ballettgruppe in einer Showveranstaltung kann man Vergnügen finden, dann ist es Show; wenn aber ein klassisches Ballett eine Seite des Menschen zur künstlerischen Darstellung bringt, wenn vielleicht sogar eine religiöse Thematik vorgetanzt wird (sogar die h-Moll-Messe von J. S. Bach wurde in überzeugender Weise in Choreographie umgesetzt!), dann läuft keine Show ab, sondern eine Schau wird erlebbar, dann geht dem Betrachter etwas Wesentliches auf, dann schaut er über das für seine Augen Sichtbare eine tiefe, unsichtbare Wahrheit; letzt-

---

[50] B. Lang: Leibliche Auferstehung und ewiges Leben. Das biblische Jenseits in neuer Sicht. In: Bibel und Kirche 49 (1994) 2-10. 7f. Lang fügt eine Skizze bei, die den Aussagen der Geheimen Offenbarung nachgestaltet ist und die liturgische Ordnung der himmlischen Liturgie darzustellen versucht.

[51] Vgl. KKK Nr. 1136, S. 322: „Die Liturgie ist ein ‚Tun' des ‚ganzen Christus (Christus totus)'. Die himmlische Liturgie feiern diejenigen, die bereits jenseits der Welt der Zeichen sind. Dort ist die Liturgie schon auf vollkommene Weise Gemeinschaft und Fest." Nr. 1138, S. 323: Sodann: „Am Dienst des Lobpreises Gottes und an der Verwirklichung seines Planes sind alle beteiligt, die unter Christus, dem Haupt, erneut zusammengefaßt sind ..." Nr. 1139, S. 323: „An dieser ewigen Liturgie lassen uns der Geist und die Kirche teilnehmen, wenn wir in den Sakramenten das Heilsmysterium feiern."

[52] Vgl. Artikel 8 der Liturgiekonstitution: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit."

lich geht ihm etwas auf, was nicht von dieser Erde stammt. Die Show bleibt auf Erden und teilt deren Vergänglichkeit; die Schau verlangt nach ihrer Vollendung in der Schau dessen, was noch „kein Auge geschaut hat". In der Schau geht immer ein Stückchen vom Himmel über der Erde auf, sie ist im letzten immer die Schau der Herrlichkeit Gottes inmitten unserer Welt. Oder genauer: In der gottesdienstlichen Schau ereignet sich „Epiphanie", Erscheinung der kommenden Vollendung in sichtbaren Zeichen.

Wie eine Zwiebel – oder die bleibende Unterscheidung von sakral und profan[53]

„Liturgie" bedeutet ja, daß zunächst einmal Gott für den Menschen und am Menschen handelt. Gott kommt uns Menschen entgegen bis hinein in unsere kleine, menschliche Welt. In unüberbietbarer Weise hat er dies in der Menschwerdung seines Sohnes getan. Gott kommt uns entgegen bis in das Todesschicksal, er fährt in seinem Sohn bis hinab in die Hölle, um aber auch wirklich alle, selbst die in Finsternis und Todesschatten Sitzenden, zu erlösen und zum ewigen Leben zu führen. Gott kommt so realistisch in unsere Menschenwelt hinein, daß man seine Ankunft übersehen kann!

„Für wen halten die Leute den Menschensohn?" Die Meinungen über Christus gingen schon damals sehr auseinander. Nur der Glaube, wie ihn Petrus in diesem entscheidenden Augenblick vor den Toren Cäsarea-Philippis geschenkt bekam, sah und bekannte die Wahrheit: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16,16). Die Ankunft Gottes in unserem Menschsein ist so radikal, daß sie dauernd der Gefahr der Verwechslung unterliegt: Der junge Mann aus Nazareth – ein intelligenter, schlagfertiger, sanfter Rabbi oder Gottes eingeborener Sohn vor aller Zeit? Der Gekreuzigte – ein gescheiterter Träumer von einer besseren Welt oder der Sieger über den Tod? Dies setzt sich in seiner Kirche fort, radikal in der Eucharistie: Dieses Brot und dieser Wein – Lebensmittel wie jedes andere auch oder dahingegebenes Fleisch und vergossenes Blut des menschgewordenen Gottessohnes? Nur der Glaube kann die Unterscheidung dieses Brotes in der Hostienschale und dieses Weines im Kelch von jedem anderen Brot und jedem anderen Wein auf Erden aufrechterhalten, so wie der Glaube des Petrus diesen jungen Mann aus Nazareth als den Messias bekannte und ihn damit von allen anderen jungen Männern auf Erden unterschied. Diese Unterscheidung ist nach Paulus lebensnotwendig, denn wer sie nicht trifft und treu zu ihr steht, der ißt und trinkt sich das Gericht (1 Kor 11,29), der findet Christus nicht – und mit ihm auch nicht die Quelle des Lebens.

Dennoch ist diese Unterscheidung auch für den Gläubigen immer gefährdet durch die Versuchung zum resignierenden Unglauben, dieses Brot der Eucharistie eben doch nur für gewöhnliches Brot zu halten, bestensfalls erinnernd an den Herrn Jesus. Deshalb hat die Kirche schon sehr früh damit begonnen, die lebensnotwen-

---

[53] Vgl. dazu H. Mühlen: Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. Paderborn ²1970.

dige Unterscheidung dieses Brotes von jedem anderen Brot auch durch „sakrale" Formen und Gegenstände immer wieder in Erinnerung zu rufen. Das ganze Spektrum geistlicher (und damit auch liturgischer) Kunst, die Musik, die Architektur, der ganze Formenreichtum christlicher Symbole, ohne den die abendländische Kultur nicht denkbar wäre, legt sich wie die Schalen einer Zwiebel, schützend und die Unterscheidung immer wieder provozierend, um den innersten Kern, um jenes Stückchen Brot, das als der Leib des Herrn von jedem anderen Brot auf Erden unterschieden werden will.

Eucharistisches Brot und eucharistischer Wein in goldenen Schalen und Kelchen auf marmornen Altären in von mystischem Licht erfüllten Räumen; versammelte Menschen, die sich anders verhalten als in allen ihren anderen Versammlungen; Heiterkeit, die eigenartig still und verhalten bleibt wie das Lächeln der gotischen Figur im Eingangsportal; eine Art des Singens und Musizierens, wie sonst nirgendwo Musik erklingt, Düfte, die man ansonsten nirgends riechen kann, alles ist anders als sonst im gewöhnlichen Leben, „fremd" eben. Und dieses Fremdsein – das „Sakrale" – ist der Ausdruck für das „Frommsein"; „fremd" und „fromm" haben die gleiche sprachliche Wurzel, weil derjenige, der Gott zu begegnen sucht und nach der Lebensfülle bei ihm Ausschau hält, auf der Erde und in der öden Langeweile des stets Gleichen und unaufhörlich sich Wiederholenden fremd sein muß.[54]

In der Liturgie der Kirche kommt Gott zum Menschen; deshalb ist sie Gegenwart des Himmels in menschlichen Zeichen, Hereinbrechen des Ewigen, des Trostes, des Unbegrenzten in unserer Zeit und an unserem Ort; in ihr geschieht hier und jetzt die Verklärung der Welt. Deshalb ist Liturgie zutiefst – vielleicht sogar sie ganz allein! – „Fest" im eigentlichsten Sinn des Wortes, weil darin der Mensch und seine Welt unter der Daseinszusage und Gutheißung Gottes unter den Gesichtspunkt der Vollendung in der Ewigkeit gestellt werden. Weil die profanen, die „normalen" Lebensvollzüge und Dinge des Alltags eben nicht unter diesem Aspekt des Ewigen und Vollkommenen stehen, deshalb verlangt die Liturgie, das Werk Gottes für die vielen, die „sakrale Entfremdung".

---

[54] Vgl. A. Kirchgässner: Der Mensch im Gottesdienst. In: LJ 15 (1965) 229-238. 233.

Kapitel 2

Pontifikalliturgie

Ein Kapitel Theologie über Gottesdienst, Laien und Ämter in der Kirche

Klerikalistische Ästhetik?

Wer als abendländischer Christ zum ersten Mal an einer bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus teilnimmt, der kann von den ihm dargebotenen Bildern ungewöhnlicher, ja exotisch wirkender Prachtentfaltung geradezu verzaubert sein. Eindrücke von festlichsten Opernvorstellungen können sich einstellen. Ein anderer Teilnehmer, womöglich sogar einer mit theologischer und gerade auch liturgiewissenschaftlicher Vorbildung, kann sich einiger zwiespältiger Eindrücke kaum erwehren. Gerade das, was man ihm an kritischem theologischem Denken beigebracht hat, steht einem uneingeschränkten Genuß des Geschauten, Gehörten und Gerochenen nicht nur im Wege, sondern läßt ihn das ganze Schauspiel vielleicht sogar mit einer gehörigen Portion Skepsis betrachten.

Da wird alles „aufgeboten", was die geistlichen Ämter einer sehr fein strukturierten Hierarchie vom Metropoliten (oder gar Patriarchen) über konzelebrierende Bischöfe, Archimandriten, Igumenen, Protopresbyter[1], Priester, Diakone, Subdiakone, erwachsene Ministranten bis hin zum Chor mit allen ihren unterschiedlichen geistlichen Vollmachten, Aufgaben und Fähigkeiten zur Feier einer bischöflichen Liturgie beitragen können. Die Laien stehen da, schweigen zumeist, schauen zu, beten still und schlagen viele Kreuze über sich. Sie besuchen ihre Lieblingsikonen, stecken davor ihre Opferkerzen an und beten.

Unser kritisch eingestellter abendländischer Christ wird sich die Frage stellen, ob sich hier in ungehöriger Weise der Klerus selbst feiert. Schon vom Begriff her könnte man solche Verdächtigungen aufkommen lassen: „Bischöfliche Liturgie" – ist der Bischof Herr der Liturgie, ist sie sein Eigentum, das er eifersüchtig verwaltet, weil er mitten in ihrem Zentrum steht und bestenfalls den Klerus, seine ihm verbundenen und von ihm abhängigen Kleriker, daran teilhaben läßt in wohlfeilen Abstufungen? Und schließlich: Welche Bedeutung kommt denn hier den Laien zu? Kein Lektor und keine Lektorin kommen nach vorne, um ihren Dienst zu versehen; Kommunionhelfer sind unbekannt. Kein gemeinsames Kirchenlied wird gesungen, viele Antworten auf die Segenswünsche des Bischofs und der Priester übernimmt in mehrstimmigem Gesang der Chor.

Steht dem Osten also noch jene den Laien emanzipierende „Entklerikalisierung" des Gottesdienstes bevor, den der katholische Westen in der Liturgiereform des 2. Vatikanums in Angriff genommen hat? Manch kritischer Geist wird noch weiter fragen:

---

[1] Archimandriten und Igumenen haben Leitungsaufgaben in einem Kloster inne, der Archimandrit ist dem abendländischen Abt, der Igumene einem Prior vergleichbar. Der Protopresbyter oder „Erzpriester" kann dem abendländischen Dechanten entsprechen oder auch nur eine reine Ehrenbezeichnung sein.

Soll der Osten jene Entklerikalisierung in Angriff nehmen und dabei durch eine mit der „Demokratisierung" notwendigerweise mitgegebene Vereinfachung des Gottesdienstes gerade jene Prachtentfaltung verlieren?[2] Soll der christliche Osten dem Weg des Westens folgen, dessen Liturgie in den Augen mancher Kritiker ihre Kraft zur Faszination eingebüßt hat? Soll der Osten im Zuge einer Globalisierung auch der theologischen Wertigkeiten eine Reform der Liturgie unternehmen, die zwar vieles Gute bewirkt hat, die eine Gottesdienstform beschert hat, die zweifellos so würdig und feierlich Gestalt annehmen kann, wie es dem christlichen Osten noch selbstverständlicher Besitz ist, deren Auswüchse aber zuweilen auch den Gottesdienst zu einer reinen Menschensache werden ließen, zu einer öden Veranstaltung, die keinen mehr anspricht, der mehr sucht als das, was die gewöhnliche Welt ihm bietet?[3]
Es fällt nun einmal auf, daß die Schönheit des Gottesdienstes im Abendland ebensowenig ein „liturgieprüfendes Kriterium" ist, wie die Schönheit Gottes dort eine theologische Größe darstellt. Statt dessen wird die „Mitmachbarkeit" aller zum liturgieprüfenden Kriterium erhoben: Für Richter ist „der entscheidende Schritt über Trient hinaus" die Tatsache, daß das 2. Vatikanum zum ersten Mal seit Trient amtlich festgestellt hat, „daß nicht mehr der Priester allein, sondern daß die Gemeinde als Ganzes Subjekt und Trägerin des liturgischen Handelns ist, weil alle Glaubenden am Priestertum Christi teilnehmen" als dem königlichen Priestertum, „das zur Liturgie kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist".[4] Von daher erhebt dann Häußling die participatio actuosa aller Teilnehmer zum Formalkriterium für die Wesensgemäßheit von Liturgie überhaupt[5] und meint, die Liturgiereform des 2. Vatikanums unterscheide sich grundlegend von allen anderen Gottesdienstreformen in der Geschichte und sei grundsätzlich unabgeschlossen: „Das Konzil hat damit der Kirche ‚Liturgiereform', wie es sie verstand, ungeachtet der nicht absehbaren Schwierigkeiten als eine bleibende, niemals mehr abgeschlossene Aufgabe aufgetragen. Es

---

[2] Häußling redet einer permanenten Liturgiereform das Wort: Das 2. Vatikanum habe eben nicht die Zurückbildung (re-formatio) der Liturgie secundum normam sanctorum patrum zur Maxime erhoben, sondern die volle und fruchtbare Teilnahme aller, d. h. heute jener Menschen, die in einer faktisch atheistischen Umwelt leben. Daraus ergeben sich liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder: Im Wechsel von einer „numinosen kosmischen Dimension zur entsakralisierten gesellschaftlichen Wirklichkeit" hat die Liturgiereform einen tiefgreifenden „Paradigmenwechsel der Neuzeit" aufzunehmen und ihm gerecht zu werden. Das Kriterium der actuosa participatio wird zu einer permanenten Liturgiereform führen und „die Liturgie der Kirche in noch nicht absehbarer Weise verändern". Vgl. A. A. Häußling: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: ALw 31 (1989) 1-32, bes. 28-32. Diese permanente Liturgiereform besteht wesentlich als „Reduktion", als „Konzentration auf die religiösen und liturgischen Urvollzüge hin, auf die Urgesten, die Urformeln, die Grundworte und Grundstrukturen". Vgl. A. A. Häußling: Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns. In: LJ 38 (1988) 94-108. 104.

[3] Vgl. etwa die geharnischte Kritik an der Liturgiereform Lorenzers, die nichts zu tun hat mit traditionalistischer Sehnsucht nach dem Gestrigen, sondern aus der Sicht religiös neutraler Kulturkritik zu einem vernichtenden Urteil kommt, dem man zwar nicht zustimmen, das man aber als Anfrage an manche fragwürdigen Entwicklungen durchaus ernst nehmen muß. A. Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt a. M. 1984.

[4] K. Richter: Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche. In: ders. (Hg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz 1991, 53-74. 66.

[5] Vgl. Häußling, Liturgiereform 28.

scheint – vorausgesetzt, die Kirche bleibt dem Konzil treu –, als seien die bisherigen Liturgiereformen nur ein Vorspiel gewesen."[6]
Wohlgemerkt: Das kann man alles sehr richtig verstehen und muß die entsprechenden Konsequenzen daraus auch ziehen. Ein allein am Altar stehender, geheimnisvolle Riten vollziehender, im Namen und Auftrag der Kirche lateinisch mit Gott verhandelnder Priester stellt bestimmt nicht das Ideal dar, mit dem nicht nur nach der Liturgiereform des 2. Vatikanums der Gottesdienst der Kirche gemessen werden muß, sondern das in dieser Radikalität jedwedem christlichen Gottesdienstideal geradezu als Karikatur entgegensteht.
Wenn aber die „Schönheit" des Gottesdienstes an seine „Wahrheit" und die „Befreiung der Versammelten" gebunden ist, wenn Gottesdienst „kommunikatives Handlungsspiel" ist, in dem die Menschen untereinander und mit Gott „ins Gespräch kommen",[7] wenn die überkommenen liturgischen Rollenverteilungen und Amtsstrukturen „willkürlich" sind,[8] wenn der Gottesdienst „zum Ort wird und zur Zeit, in der Widerstand geleistet wird gegen die fromme Bemäntelung der üblen Zustände, gegen den Versuch, den Schmutz und das Unrecht übersehen und vertuschen zu wollen", wenn die Gläubigen sich befreien von der „thematischen Beschränktheit volksfrommen Tuns" und sich „sozial-kritisch der Wirklichkeit ihrer Welt und Zeit stellen",[9] wenn der „Epiphaniecharakter" gegen „den Überhang der rituellen und stabilisierenden Motive christlicher Gottesdienstfeier wieder zum Bewußtsein und zum Tragen kommt",[10] wenn also unter der Etikettierung des menschenfreundlichen Gottes Menschen im Gottesdienst einander Mut zusprechen, miteinander Sozialkritik üben und dies als „autoritatives Bezeugen der Sache Jesu" benennen, wird dann im Gottesdienst der Kirche etwas von der Herrlichkeit Gottes aufstrahlen, die zu sehen bestimmt nicht nur Mose wünschte (Ex 33,18)? Welche möglichen Verständnisweisen vom christlichen Gottesdienst werden sich als echt, als transparent für die Herrlichkeit Gottes und daher fähig erweisen, den erlösenden Dienst Gottes an der Welt auszudrücken, und welche werden sich als falsch herausstellen, als reiner „Dienst" von Menschen, die um sich selbst kreisen? Was Wunder, wenn die Öde solcher „Gottesdienste" schließlich unerträglich wird?
„Solange die ‚Zelebranten' nach einem Gottesdienst nicht – wie Joseph Beuys von den Werken seines Schülers Blinky Palermo – sagen können, dieser Gottesdienst habe ‚etwas von einem Hauch' gehabt, solange ist die Liturgiereform noch nicht an ihr Ende gekommen",[11] meint Hahne. Wir meinen das Gegenteil, daß nichts Menschengemachtes diesen Hauch haben *kann* und daß er in den feierlichen Liturgien

---

[6] Ebd. 30.
[7] W. Hahne: De Arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg – Basel – Wien 1990, 389f.
[8] Ebd. 386f.: An der ars celebrandi „geschulte Christen können sich durchaus christlichere Systeme der ‚Rollen-Verteilung' im Gottesdienst vorstellen und solche fordern bzw. fördern. Die ‚ars celebrandi' hilft ihnen auf diese Weise, sich von Vorstellungsmustern zu lösen, die ... an überlebten feudalistischen oder monarchischen bzw. absolutistischen Herrschaftsformen orientiert sind."
[9] Ebd. 375f.
[10] Ebd. 372.
[11] Ebd. 373.

des christlichen Ostens immer vorhanden gewesen ist, denn ohne das, was Hahne „Hauch" nennt, hätte der Glaube in den ehemals kommunistischen Ländern nicht überleben können.

Von alt gewordenen Priesterbildern – oder vom Gerippe zum schönen Leib

In der alten römisch-katholischen Liturgie der Priesterweihe hieß es früher: „Accipe potestatem offerre sacrificium – Empfange Vollmacht und Befähigung, das heilige Meßopfer darzubringen." Die Theologen tun sich heute schwer, das Weihesakrament primär unter dem Aspekt einer Vollmachtsübertragung zu sehen. Freilich geschieht im Weihesakrament etwas am Weiheempfänger, das auch als Vollmachtsübertragung betrachtet werden muß, die das gemeinsame Priestertum aller Getauften nicht in derselben Weise betrifft, die aber auf dieses bezogen werden muß.[12] Der Aspekt der Vollmachtsübertragung wird für das Priesterbild aber dann gefährlich, wenn er sich vom Zusammenhang der kirchlichen Gemeinschaft, in den das Weihesakrament notwendigerweise hineingehört, herauslöst und auf die Weitergabe einer persönlichen Macht und Befähigung, eines „Konsekrieren- und Absolvieren-Könnens", an den Empfänger eingeengt wird. Von der priesterlichen Verwaltung der Sakramente, von der „rechtzeitigen" Absolution und der Spendung der „Letzten Ölung", dachte man sich das ewige Leben abhängig, so wie es damals auch in den Totenanzeigen stand: „wohlversehen mit den Gnadenmitteln der hl. katholischen Kirche". Von diesem Vollmachtsdenken waren das Kirchenverständnis wie Priesterbild vergangener Zeiten tief geprägt. Vom Walten des Priesters hingen Wohl und Wehe ab; er mußte wie ein diensthabender Arzt ständig in Rufbereitschaft sein.
Nicht wenige betrachteten bis in die Zeit des 2. Vatikanischen Konzils die Kirche gleich einer Pyramide von ganz oben, vom Papstamt her über die Kardinäle, Bischöfe, Priester bis hinunter zur breiten Basis der „gewöhnlichen" Gläubigen, die über keine geistliche Vollmacht und Befähigung verfügen. Jede Stufe darüber zeichnete sich also dadurch aus, daß die auf ihr Stehenden jeweils irgend etwas mehr „konnten" und „durften" als die Basis und die Stufen darunter. In der Tat gründen hier üble klerikale Mißstände und Privilegien ebenso wie das einstmals selbstverständliche Erleben eines sich für das zeitliche Wohl, vor allem aber für das ewige Heil der Menschen seiner Pfarrgemeinde aufzehrenden Priesters. Seine priesterliche Autorität inner- und außerhalb des Gottesdienstes war unangefochten. Er war als Pfarrer der vom Bischof bestellte Hirte seiner Pfarrgemeinde, nur ihm (und natürlich Gott) gegenüber für seine Amtsführung verantwortlich. Laien waren für ihn bestenfalls notwendige Helfer in Sachgebieten, die sie eben besser beherrschten oder die man ihnen getrost überlassen konnte (Schmuck der Kirche, Organisation usw.).
Dem allein zuständigen Amtsträger entsprach denn auch die umfassend versorgte Gemeinde mit minimalen Mitwirkungsmöglichkeiten an der Gestaltung des kirch-

[12] Vgl. LG 10,2: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, d. h. das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach (licet essentia et non gradu tantum differant). Dennoch sind sie einander zugeordnet ..." Vgl. auch KKK 1538.

lichen Lebens für die Laien. Was Wunder, wenn – sozusagen noch als Nachwirkung von früher – auch heute noch die „Kirche" weithin als „Amtskirche" der hauptamtlich in ihr Tätigen, vor allem der geweihten Amtspersonen, angesehen wird. Sicher versehen Priester, Bischöfe und der Papst in der Kirche wichtige, an keine anderen Einrichtungen oder Personen abgebbare Dienste; das ist auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil und für alle Zukunft eine gültig bleibende Aussage. Aber sie sind nicht die Kirche, noch stehen sie über ihr, sondern sie alle verrichten das, wozu sie geweiht und beauftragt sind, zum Wohl und Heil der Kirche *in* ihr.
Ein Vergleich: Auch das Skelett, der Schädel, die Rippen, das Rückgrat, die Arm- und Beinknochen verrichten einen nicht delegierbaren Dienst, ohne sie wäre der Mensch nicht lebensfähig. Aber alle Knochen zusammen geben doch keineswegs ein gültiges Bild vom Menschen ab, sondern das Schreckensbild des Todes. Nur wenn alles zusammenkommt, was zum Menschen gehört, Fleisch, Sehnen, Organe, Haut usw., dann kommt mit seinem Skelett ein wunderschön aussehender Mensch zusammen, in dessen Innerem die Knochen ihren absolut wichtigen und lebenserhaltenden Dienst leisten, ohne sich jedoch mit dem Menschen in eins setzen zu lassen. Die Kirche und das Amt in ihr bilden eine lebendige Einheit; eines ohne das andere kann nicht sein. Entweder bietet sich das Schreckensbild eines Skeletts einer sogenannten „Amtskirche" klerikaler „sacra potestas" in einer unmenschlichen Befehls- und Gehorsamsstruktur ohne geschwisterliche Grundzüge. Oder die Kirche betreibt die jeder Faszination bare Wiederholung der Welt im Gottesdienst, einer Welt, wie sie ist, und sei es die der demokratischen Welt, deren kleinste gemeinsame Nenner mitunter derart „proletarisch" kultur- und stillos sein können, daß auffälligerweise gerade in den demokratischsten Demokratien neidisch nach der Prachtentfaltung königlicher Hofhaltung geschielt wird.[13]

Schwierigkeiten mit dem Weiheamt

Nicht wenige katholische Theologen der Gegenwart[14] halten – nicht zuletzt wegen der Engführungen des ehemaligen Priesterbildes – den Begriff des „Priesters" zur Bezeichnung des christlichen Amtsträgers für ungeeignet. Man verweist auf die für

---

[13] Nach Kavanagh ist es sinnlos, anzunehmen, „daß eine minimalistische, trivialisierte, rein erzieherische oder therapeutische Liturgie echte Kunst und wahre Symbole hervorbringen könnte. Eine solche Liturgie wird ihre Symbole und ihre Kunst von irgendwoher entleihen, und dies bewahrt sie keineswegs davor, daß sie in einer radikalen Säkularisierung aufgeht, zu einem belanglosen Aspekt oder einer unwichtigen Spielart der ‚civil religion' in den Ländern der ‚ersten Welt' wird." Vgl. A. Kavanagh: Symbol und Kunst in der Liturgie unter „politischem" Gesichtspunkt. In: Concilium 16 (1980) 97-105. 104.

[14] Th. Schneider: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz ⁶1992, 246f.; K. Richter: Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung. In: ders. (Hg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz 1991, 53-74. 66 unter Bezugnahme auf Schneider. Schon lange vor ihnen fragte A. A. Häußling den Begriff des „Priesters" an, vgl. ders.: Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (LQF 58). Münster 1973, 155f., Anm. 205.

das Christentum nicht übernehmbaren religionsgeschichtlichen Inhalte des Priesterbegriffs, wodurch der Priester in die Stellung eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen gerückt werde, die allein Christus zukomme; darauf bauten alle klerikalistischen Mißdeutungen und Mißbräuche in der Kirche. Statt dessen spricht man gerne vom „Vorsteher" der liturgischen Versammlung. Dieser Begriff ist neutral, er sagt nichts darüber aus, ob der Vorsteher das Weihesakrament empfangen hat oder nicht, und er ist demnach auch auf eine Pastoralreferentin als mögliche „Vorsteherin" eines Gottesdienstes anwendbar.
Die Gefahr, daß mit der schon weitgehend geschehenen Verwendung des Begriffes des „Vorstehers" statt des „Priesters" wesentliche Identitätsmerkmale der Kirche schwinden, ist wohl kaum abzustreiten; analog ist wohl die unterschiedslose Verwendung der Bezeichnung „Seelsorger/in" für geweihte und nichtgeweihte in der Kirche Tätige in der deutschsprachigen Schweiz zu werten. Der Dienst des Vorstehens oder der Sorge um die Seele riecht danach, daß jedermann/jedefrau ihn leisten „kann" nach entsprechender Vor- und Ausbildung, ohne daß der Dienstleistende eine persönliche Qualität im Sinne eines personalen Beauftragtseins durch Gott im Sinne einer Berufung zum Priestertum vorweisen muß. Vielleicht ist man zu sehr in die Schule der modernen Demokratie gegangen und versteht das kirchliche Amt mehr als Delegation von unten zu einem „amtlich-autoritativen Zeugnisgeben", von einer durch das Kirchenvolk mehrheitlich dazu bestimmten Dienstfunktion an ihm selbst, also auch zum Dienst, die Leitung der liturgischen Versammlung zu übernehmen, ihr eben „vorzustehen".
Selbst die Bibel spricht von „Vorstehern" (Hebr 13,7.17.24), gar von „eifrigen Vorstehern" (Röm 12,8). Sind damit aber auch diejenigen gemeint, die als „Priester" die liturgische Versammlung leiten? Wer einer Gruppe „vorsteht", der hat die verschiedenen Interessen unter einen Hut zu bringen, und zwar in möglichst fairer Weise und unter Zurückstellung von Eigeninteressen. Gilt dies aber auch für die Feier der Liturgie? Manche bejahen dies und deuten entsprechend das Rollenverständnis und die Aufgaben des liturgischen Vorsteherdienstes.[15]

Das Weiheamt als Beziehungsqualität

Im Gegensatz zu solchen Entwicklungen vertritt der christliche Osten eine Theologie des bischöflichen und priesterlichen Amtes, die im Sinne des oben verwendeten Vergleichs mit dem menschlichen Leib „das ‚Über' [der Hierarchie], das ‚In' [d. h. das Sein der Hierarchie in der Gemeinde] nicht zerstört, sondern in sich einschließt".[16]

---

[15] So Hahne, De arte celebrandi. Ebenso schon lange zuvor: L. Maldonado: Vers une liturgie sécularisée. Traduit de l'espagnol par L. Nève. Paris 1971.

[16] M. Garijo-Guembe: Konsequenzen des Dialogs mit der Orthodoxie für die römische Ekklesiologie. In: K. Richter (Hg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz 1991, 140-158. 147. Das Zitat ist entnommen aus: Y. Congar: Ministères et communion ecclesiale. Paris 1971, 198.

Für den griechisch-orthodoxen Theologen und Bischof Johannes Zizioulas ist die Herleitung des Weihepriestertums von einer persönlich dem Weihekandidaten übertragenen Weihevollmacht ohne Einbindung in die kirchliche Gemeinschaft ebenso falsch wie eine lediglich „funktionale" Ermächtigung zum Leitungsamt „von unten".
Beide Sichtweisen betrachten den Amtsträger als eine individuelle Persönlichkeit, die dies und jenes „kann", entweder kraft einer empfangenen Weihegewalt oder durch eine Beauftragung durch die Gemeinschaft. Weder das eine noch das andere macht den Priester im eigentlichen Sinn zum „Priester".
Nach Zizioulas verwirklicht sich das christliche Priestertum nur als eine gelebte Beziehung. Ein konkreter Mensch lebt als Priester oder Bischof *in* seiner Ortskirche das allein heilsrelevante Priestertum Jesu Christi; er allein ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5), nur er handelt an der Kirche und beherrscht das liturgische Leben ganz und gar.[17] Dieses Priestertum ist primär kein Lehramt, denn Christus ist kein Künder göttlicher Weisheiten oder Forderungen unabhängig von seiner Person. Daß damit schon jedes Verständnis von „Liturgie" ausscheidet, das den Gottesdienst in der gleichen Qualität wie eine Religionsstunde wertet, das ihn als eine aus pädagogisch-didaktischen Gründen zeremoniell ausgeschmückte Unterrichtsstunde versteht, ist eine direkt daraus folgende Konsequenz, wenn die Liturgie etwas mit Christus zu tun haben soll.
Das Priestertum Christi ist auch nicht primär „Leitungsdienst". Es besteht nicht in der Koordination der unterschiedlichen Gnadengaben der Christen, deren Zusammenwirken dann einen vielleicht sehr schönen, aber schließlich doch menschengemachten Dienst ergeben können, der aber nicht Gottes-Dienst an Mensch und Welt ist!
Christus ist Priester, indem er „vermittelt". *Durch* ihn, *durch Christus, unseren Herrn* – wie wir beten –, *durch* seine angenommene Menschennatur wird die göttliche Lebensfülle der Dreifaltigkeit jedem einzelnen Menschen und der ganzen Schöpfung vermittelt. *Durch* ihn allein kommt es zur Begegnung zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf. *Durch* ihn wird der Heilige Geist gegeben, der – wie es das vierte Hochgebet des neuen Römischen Meßbuchs sagt – „alle Heiligung vollendet". Christus vermittelt den Heiligen Geist, der das göttliche Leben, Vergebung, Hoffnung, Trost, Zukunft, Auferstehung und Leben übergibt und vollkommen macht. Er vermittelt ihn, den Tröster, Heiliger, Vollender und Lebenspender, durch seine Menschennatur bis hinein in die Hölle (oder moderner – ob aber passender, darf angefragt werden: in das Reich des Todes) hinein. *Durch* Christus kommuniziert der dreifaltige Gott mit den Menschen und der ganzen Schöpfung, und der große Kommunikator ist der Heilige Geist.
Wie die ganz persönliche Funktion Christi als des menschgewordenen Sohnes Gottes im Werk der Erlösung von Mensch und Welt durch das Wörtchen „*durch*" bezeichnet werden kann, so kennzeichnet dieses „*durch*", „*durch Christus, unseren*

---

[17] J. D. Zizioulas: Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie. In: H. Vorgrimler (Hg.): Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht (QD 50). Freiburg – Basel – Wien 1973, 74.

Herrn", auch das Priestertum des menschlichen Priesters, der kein anderes Priestertum „hat" als dasjenige Jesu Christi, das allein der Welt Heil und Erlösung bewirken kann.
Die Gleichsetzung des menschlich-kirchlichen Weihepriestertums mit dem Priestertum des Gottessohnes ist aber nur möglich „im Heiligen Geist", da beide das zur Vergöttlichung des Menschen führende Wirken des Geistes eröffnen.[18] *Durch* die Menschennatur Christi kommt der Heilige Geist in die Welt, nicht anders als *durch* den Dienst des menschlichen Priesters, der den unsichtbar in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn den Sinnen der Menschen darstellt. Wie zwischen Christus und der *durch ihn* erlösten Menschheit eine Beziehung der Vermittlung besteht, da *durch ihn* das göttliche Leben als Gabe des Geistes gegeben wird, so besteht zwischen dem Priester als dem Ausüber des Priestertums Christi in der Liturgie und der Gemeinde eben diese Beziehung der Vermittlung.
Die Gnadengabe des Priesters ist deshalb keine besondere Begabung zur Leitung einer Gemeinschaft – wie sie jede Gemeinschaft von Menschen braucht –, sondern das priesterliche Charisma ist die Verleiblichung des in Beziehung tretenden und zur vergöttlichenden Gemeinschaft mit sich einladenden dreifaltigen Gottes. Deshalb ist das priesterliche Amt zutiefst eine beziehungshafte Wirklichkeit, d. h. „ein Mysterium der Liebe, das hier und jetzt das Leben des Dreifaltigen Gottes selber widerspiegelt".[19]
Wie der Vater der Ursprung von allem ist, so geht diese Beziehung der Liebe *aus* dem Vater, kommt *durch* den menschgewordenen Sohn in die Welt und wird vollendet und vollkommen gemacht *im* Heiligen Geist. Für die östliche Theologie ist diese Beziehung nichts anderes als die Gnade Gottes, keine gnädige Gesinnung Gottes gegenüber dem Menschen und der Welt, sondern der Dreifaltige selbst als der mit seinen Geschöpfen Kommunizierende. Und weil nach dieser Sicht der Gnade sie ebenso „ungeschaffen" ist wie der dreifaltige Gott selbst, bezeichnet sie die ostkirchliche Theologie als die „ungeschaffene Gnade".
Wie eben *durch Christus, unseren Herrn,* die Gnade – die Beziehung Gottes zur Welt – auf den Menschen zukommt, so kommt sie auch durch den Dienst des Priesters auf die zur Feier der Liturgie versammelte Gemeinde zu. Eben deshalb ist auch der Begriff „Priester" für Zizioulas durchaus legitim, weil der menschliche Priester ja das einzige Priestertum in der Kirche, dasjenige Jesu Christi, für die Sinne zugänglich abbildet. Der Priester ist, wie es die griechischen Kirchenväter sagen, Abbild Christi, sein „Antitypos", eine menschliche Ikone, die den unsichtbar gegenwärtigen Herrn für die Feier des Gottes-Dienstes sichtbar und hörbar macht.
Diese Funktion der Abbildung des Sohnes Gottes für die menschlichen Sinne durch den menschlichen Bischof oder Priester schließt jede Art von Stellvertretung in striktem Sinn aus. Kein menschlicher Bischof oder Priester kann und darf „Stellvertreter Christi" sein, da ja schon vom Begriff her jede Stellvertretung in sich aussagt, daß der Stellvertretene abwesend oder für eine gewisse Sache unfähig ist. Nur Abwesenheit und Unfähigkeit rufen nach Stellvertretung. Beides kann für Christus

---

[18] Vgl. ebd. 74f.
[19] Ebd. 85.

keinesfalls gelten, da er der Sohn des allmächtigen Gottes ist, der seiner Kirche seinen machtvollen Beistand verheißen hat bis zum Ende der Welt.
Christus, den in seiner Gemeinde anwesenden Herrn und eigentlichen Liturgen jeder Liturgie, abzubilden macht den Kern des Priestertums aus, das Bischöfen und Priestern eigen ist. Besonders deutlich wird dies noch einmal hervorgehoben in der Antwort des mittelalterlichen orthodoxen Theologen und Erzbischofs Symeon von Thessaloniki auf die 37. Frage des Gabriel von Pentapolis, welcher anfragt, was denn der Unterschied sei zwischen Bischof und Priester und weshalb der Priester nicht auch die Weihe spende, da er doch auch die Eucharistie feiere und die Taufe spende.[20]
Für Symeon und mit ihm für die gesamte traditionelle orthodoxe Theologie steht außer Frage, daß die Apostel und Jünger Anteil hatten am bischöflichen Ordo Christi selbst, denn Christus war während seines Erdenlebens der „Erleuchter" (Φωτιστικός): Die Apostel und Jünger waren die ersten Bischöfe und Priester. Dabei unterscheidet sich der Bischof vom Priester insofern, als er kirchen- und ämterbegründend einem Christen das In-Beziehung-Treten zu einer Gemeinde in der Abbildung Christi durch das Weihesakrament begründen kann.[21] Der Bischof übertrifft die Abbildung Christi durch den Priester insofern, als er auch den Herrn vergegenwärtigt, der Apostel und Jünger berufen hat, und diese Berufung eines Menschen durch Christus im Weihesakrament der Kirche fortsetzt. So „hat" der Bischof als Darsteller des Erleuchters Christus (Φωτιστικός) in sich die Quelle der Erleuchtungen, die vollkommene Gnade, wie dies auch Christus über sich selbst sagte und wie der Erlöser selbst daran seinen Aposteln Anteil gab: „Durch die Apostel also und durch ihre Nachfolger, die Bischöfe, wird die Gnade wie ein Licht an alle weitergegeben. Die Priester aber besitzen diese Gnade nicht, sondern können nur die heilige Liturgie feiern und taufen. Aber auch dies können sie nicht vollziehen ohne das Bischofsamt, wie es in der Myronweihe und im Weihesakrament zum Tragen kommt."[22]
So begründet Symeon auch den im vorliegenden Archieratikon noch beinhalteten liturgischen Brauch, dem Bischof durch einen Diener einen Leuchter vorantragen zu lassen, mit der Gegenwart der göttlichen Gnade im Bischof, die er an die Priester und an alle Gläubigen weitergibt.[23] Aus dem gleichen Grund wird der Bischof mit der Anrede „heiliger Herr" angesprochen: Durch diese Anrede wird auf die im Bischof und auch in den Priestern anwesende, durch die Weihe vermittelte Gnade des Heiligen Geistes verwiesen.[24]
Immer wieder begegnet in den Schriften Symeons der oberste Grundsatz, daß alle Heilwerdung des Menschen in der Menschwerdung des Gottessohnes gründet. Durch die Teilhabe der menschlichen Natur Christi an seiner Gottheit eröffnet sich die Möglichkeit zur Vergöttlichung für alle Menschen, die in Christus die Quelle der

---

[20] Quaestio 37 – PG 155, 885 B.
[21] Resp. a q 37 – PG 155, 885 B.
[22] Ebd. 885 C.
[23] Dialogos 280 – PG 155, 257 B.
[24] Dialogos 207 – PG 155, 417 A.

vergöttlichenden Gnade besitzen.[25] So fundamental die Bedeutung der Inkarnation für die Heilsökonomie auch ist, es ist unmöglich, daß der Menschgewordene für alle Zeiten leibhaft unter den Menschen weilt; dies widerspräche der angenommenen menschlichen Natur, und auch die Himmelfahrt hat für die Erlösung des Menschen ihre fundamentale Bedeutung im Hinblick auf seine Vergöttlichung, indem *durch Christus, unseren Herrn,* die vergöttlichende Gnade auf Welt und Menschen zukommen muß.[26]

Zur Wahrnehmung eben jener wichtigen „Quellenfunktion" der menschlichen Natur schuf Christus für die Zeit nach seiner Himmelfahrt das Weihepriestertum, das in der Spendung der Sakramente, die ja in ihrer Gesamtheit die Funktionalität der menschlichen Natur Christi weiterbestehen lassen, die in Christus selbst gründende Heilsökonomie fortsetzen soll. Symeon legt daher den Trägern der Ordines Begriffe bei, die an sich nur Christus selbst zukommen: In seiner Nachfolge – als den Sinnen des Menschen zugängliche Gegenwartsmedien seiner selbst (ἀντ' αὐτοῦ, wobei das ἀντί im Sinne des Antitypos, des sichtbaren Abbildes eines unsichtbaren Urbildes, verstanden werden muß[27]) – berief Christus für die Zeit der Kirche „Erlöser", „Seelenbildner", „Führer zum Himmel, zum Licht und zum Leben, Väter, Hirten und Wächter"; mit seiner Kraft ausgestattet, vollziehen diese ihr Amt nicht nur für sich selbst, sondern „an Christi Statt" für die anderen Menschen.[28] Es wird so bedeutsam, daß alle innere Sinngebung des Priestertums der menschlichen Bischöfe und Priester keine andere sein kann, als dem Priestertum Christi für die Zeit der Kirche bis zum Jüngsten Tag eine den Sinnen zugängliche Verortung zu geben. Das Priestertum ist damit als ein Dienst an den Schwestern und Brüdern qualifiziert, der nichts zu tun hat mit klerikalen Privilegien und dünkelhaftem Ehrgeiz. Das christliche Priestertum hat allein in einer Beziehungswirklichkeit seinen legitimen Platz, ohne den jedes klerikale Gehabe zur Karikatur werden muß.

Weitere Zeugnisse orthodoxer Amtstheologie

Auch für Meyendorff ist das Verhältnis zwischen Amt und Kirche von der Beziehung her geprägt: Der Bischof macht das Haupt Christus ebenso real gegenwärtig,

---

[25] De Sacerdotio – PG 155, 956 D.

[26] De Sacerdotio – PG 155, 960 D – 961 A.

[27] Vgl. Zizioulas, Priesteramt und Priesterweihe 95: Das Präfix ἀντι im Kontext der Amtstheologie des Chrysostomos „bietet sich unglücklicherweise für den Gedanken eines ‚Vikars' im juristischen Sinn an, d. h. als eine Repräsentation von jemandem, der abwesend ist; aber ihr korrekter Sinn liegt einzig und allein im Gedanken einer Repräsentation durch Partizipation, wie sie im biblischen Bild der ‚Gemeinschafts-Persönlichkeit' (z. B. im ‚Gottesknecht' oder im ‚Menschensohn') gemeint ist ... Der Geweihte wird also ein ‚Mittler' zwischen Mensch und Gott, nicht indem er eine Distanz zwischen diesen beiden voraussetzt oder herstellt, sondern indem er sich selbst im Kontext der Gemeinschaft, von der er ein Teil ist, auf beide bezieht." Von daher ist nach Zizioulas auch die Übernahme des Begriffes „Priester" für den Amtsträger legitim.

[28] De Sacerdotio – PG 155, 961 B – C.

wie die Kirche, der er vorsteht, den Leib Christi vergegenwärtigt.[29] Diese Beziehungswirklichkeit gründet in der realen Gegenwart des dreifaltigen Gottes durch Christus in der eucharistischen Versammlung. Als Beziehung des Hauptes zum Leib gibt es eine selbstverständliche Wechselwirkung: Eine Gemeinde kann nicht ohne Bischof sein, aber auch umgekehrt: kein Bischof ohne Gemeinde![30]

Gleich Zizioulas lehrt der rumänische Theologe Dumitru Staniloae eine Identität des Priestertums Christi mit dem Priesteramt der Kirche. An Christi Wirken nehmen alle teil, in denen er durch die Taufe „gleichermaßen Wohnung genommen hat".[31] Dabei spielt der Begriff des „Opfers" eine wichtige Rolle: Christus nimmt alle mit hinein in sein Opfer, aber nicht passiv, denn die Christen werden in ihm selbst zu Opfernden, alle in der Kirche sind „Priester und Opfer zugleich, alle sind Lehrer und Anführer zum Heil für sich selbst, für andere ihnen nahestehende Gläubige, überhaupt für andere Menschen, ohne damit aber eine formelle Verantwortung für die Gemeinde zu tragen". Dieser Begriff des „Opfers" will im wörtlichen Sinn des griechischen Wortes „Anaphora" (Nach-oben-Bringung der Opfergabe zu Gott) als ein In-Beziehung-Treten verstanden werden: Christus ist der ewige Hohepriester, da er den Menschen den Zugang zu Gott dem Vater vermittelt, „indem er uns in seine eigene Sohnesbeziehung zu ihm hineinnimmt".[32]

Gerade so vom Wortsinn des „Opfers" als Nach-oben-zu-Gott-Bringung her muß dem Opfer der Christen das Opfer Christi vorausgehen. Hier ändert die Betrachtungsweise des *durch Christus, unseren Herrn,* die Bewegungsrichtung: Nicht nur kommt gleichsam von oben nach unten alle Gnade von Gott zu den Menschen *durch Christus, unseren Herrn,* sondern auch alle Beziehungsaufnahme der Menschen zu Gott als Antwort auf die göttliche Liebe geht – von unten nach oben – *durch Christus, unseren Herrn.*

Der sterbende Gekreuzigte hat mit sich selbst alles dem Vater übereignet: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist" (Lk 23,46). Durch dieses Opfer erst kommen alle anderen Opfer der Menschen zum Vater. Damit also ganz eindeutig ist, daß jedes menschliche Opfer nur möglich ist durch den Eintritt in die Opfertat Christi, bedarf es deren Vergegenwärtigung in sichtbaren Zeichen und damit ebenso der Vergegenwärtigung des opfernden Christus durch den menschlichen Priester.[33] Das Priestertum der Kirche ist darum die „sichtbare Darstellung des unsichtbaren Hohepriestertums Christi",[34] das ja nach dem Hebräerbrief ein unvergängliches ist (Hebr 7,24).

---

[29] Vgl. J. Meyendorff: Orthodoxie et Catholicité. Paris 1965, 23.

[30] Vgl. ebd. 105f. Bezug: Ignatius von Antiochien, Ad Smyr. VIII,2 – ed. J. A. Fischer: Die Apostolischen Väter. Darmstadt ⁸1981, 210.

[31] Vgl. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik II, 179.

[32] Vgl. ebd. 181-183.

[33] Ebd. 183f.

[34] Ebd. 184.

„Warum hat Gott eine bestimmte Person auserwählt, durch deren Gebete, die mit den Gebeten der Gemeinde verbunden sind, das Kommen des Geistes veranlaßt werde? Das mußte geschehen, damit um so deutlicher werde, daß Gott den einen Mittler, Christus, bestellt hat, dessen objektiver Dienst das Heil bewirkt."[35] Für die ostkirchliche Theologie der Sakramente und damit auch des priesterlichen Amtes steht die Epiklese im Zentrum der Überlegungen. Unter „Epiklese" („Herabrufung") versteht man das die Wandlung der eucharistischen Gaben und das Zustandekommen aller Sakramente und Segnungen bewirkende Herabrufen des Heiligen Geistes durch den Bischof und den Priester.

Die Epiklese ist „immer erhörtes", amtliches Gebet der Kirche,[36] durch das sie die lebenschaffende und wandelnde Kommunikation des dreifaltigen Gottes mit seiner Schöpfung in einer konkreten Situation eines Menschen oder einer Gemeinschaft aktualisierend herabruft. Im epikletischen Herabrufen des Geistes als Übergeber und Vollender dieser Kommunikation öffnet sich die Kirche in einer konkreten geschichtlichen Situation für das unveränderliche Liebeswerben des Dreifaltigen, durch das sie sich in die trinitarische Gemeinschaft einbeziehen läßt. In der Eucharistiefeier, in allen sakramentalen Handlungen, ja auch im Gebet ist es der Heilige Geist, der der Schöpfung das göttliche Leben übergibt und in ihr zur Vollendung bringt. Darum fehlt in keinem sakramentalen Ritus das epikletische Element, im byzantinischen Ritus noch nicht einmal beim Gebet, beinhalten doch die Eingangsgebete zu den einzelnen Horen des Stundengebets auch eine Anrufung des Heiligen Geistes.

Das amtliche Beten der Epiklese bestimmt das ostkirchliche Amtsverständnis. Das Handeln von Bischof und Priester „in persona Christi" darf ja allein „ikonographisch" im Sinne einer verleiblichenden Sichtbarmachung des unsichtbar gegenwärtigen Herrn und seines Wirkens verstanden werden, niemals aber im Sinn eines mit eigenen (Weihe-)Vollmachten ausgestatteten Menschen, der gleichsam als „ein anderer Christus" den „abwesenden" Herrn autoritativ „stellvertreten" würde.

Nach der östlichen Lehre von der Identität des Priestertums Christi mit dem Priesteramt der Kirche kann nie jemand anders handeln als Christus selbst. Insofern ist der die Epiklese über die Gemeinde und ihre Gaben sprechende Priester die lebendige Ikone des unsichtbar anwesenden Herrn, er ist das Abbild Christi, der die erste Epiklese sprach, als er bei der Himmelfahrt die Geistsendung verhieß. Der unsichtbar in der Gemeinde seiner Jüngerinnen und Jünger anwesende Christus ruft den

---

[35] Ebd. 189f.: „Der Priester steht da, nicht um Feuer herabfallen zu lassen, sondern um das Heruntersteigen des Heiligen Geistes zu bewirken; und sein Gebet hält lange an, damit eine Flamme herunterfahre, um das vorgelegte Opfer zu verzehren, damit die aufs Opfer herabsteigende Gnade die Seelen aller entzünde und sie leuchtender mache als das glühende Silber' [Joh. Chrysostomos, Über das Priestertum 3, PG 48, 642 D], sie also mit heiliger Begeisterung der Gottesliebe zu erfüllen, so wie Christus als Mensch davon erfüllt war."

[36] Vgl. Hotz, Sakramente 222-265.

Heiligen Geist auf die Menschen herab, den Übergeber des göttlichen Lebens und den Vollender aller Heiligung; hörbar und sichtbar wird dies in den epikletischen Gebeten und Gesten des zelebrierenden Bischofs oder Priesters.
Im geweihten Bischof und Priester als dem berufenen Beter der Epiklese über die versammelten Gläubigen hat die Kommunikation Gottes, die ungeschaffene Gnade, ihren den Sinnen zugänglichen Ort.[37] Er ist nichts für sich selbst, aber Quelle der Zuneigung Gottes für die anderen, und darum ist sein Amt auch vom Aspekt der Epiklese her zutiefst von den Kategorien der Beziehung bestimmt.

Der Dienst des Diakons

Wenn es einen Dienst des (An-)Leitens und Koordinierens – damit also von einer Art des „Vorstehens" – in der liturgischen Versammlung gibt, dann betrifft dieser nach ostkirchlicher Anschauung nicht den Bischof und den Priester, sondern vielmehr den Diakon.
So zählen die Didaskalie und die Apostolischen Konstitutionen, beides altkirchliche Kirchenordnungen, zu den liturgischen Diensten des Diakons den Dienst an den Türen, die Beobachtung der Eintretenden und das Schließen der Türen nach Beginn der Liturgie. Dabei bleibt einer im Volk, „um dort für Ruhe und Ordnung zu sorgen", während „wenigstens einer am Altar stand, um beim eucharistischen Opfer zu dienen. Ihm war wohl auch die Lesung des Evangeliums übertragen, wenn ihm nicht ein Presbyter diese Aufgabe abnahm."[38]
Ausdrücklich wird die Tätigkeit der Diakone – schon wegen ihrer karitativen Tätigkeit, die ja neben der Liturgie den anderen Schwerpunkt ihres Dienstes ausmacht – bei der Gabenbereitung erwähnt, während die Spendung der Kommunion, besonders des Kelches, schon auf dem Konzil von Nizäa behandelt wurde: Nach der Kirchenordnung des Hippolyt hatten die Diakone das Recht zur Kommunionaustei-lung „nur dann, wenn nicht genügend Priester anwesend waren, um die heilige Kommunion auszuteilen. Von diesen Einschränkungen abgesehen, blieb ihnen jedoch das Recht, den Gläubigen den Kelch mit dem hl. Blut zu reichen, unbestritten. Auch die Synode von Nikaia nimmt nur gegen den Mißbrauch Stellung, daß die Diakone die Eucharistie auch den Priestern reichen und selbst vor dem Bischof kommunizierten; das Recht als solches tastet sie aber nicht an." Die anderen Dienste der Diakone in den verschiedenen Gottesdiensten nennt Croce „verhältnismäßig belanglose Dienste".[39]

---

[37] Es wäre vielleicht dies der „mystagogische Amtsträger", den Kurt Koch (Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes. In: A. Schilson [Hg.]: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Mainz 1989, 315-332, hier 321f.) fordert; nach einem Wort von Pohier hat der Amtsträger „den Raum der Anwesenheit Gottes nach Art der Schekinah auszugestalten", er muß sich „damit zufriedengeben, das Amt der Cherubsflügel über der Bundeslade fortzusetzen: einen Raum öffnen ..."

[38] W. Croce: Aus der Geschichte des Diakonates. In: K. Rahner / H. Vorgrimler: Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates (QD 15/16). Freiburg – Basel – Wien 1962, 92-128. 105f.

[39] Ebd. 107: „Andere Funktionen außer solchen Hilfsdiensten hatten sie nicht auszuüben; denn die Sakramentenspendung als solche blieb grundsätzlich den Priestern vorbehalten. Nur die Taufe durfte

Der byzantinische Ritus beschränkt die Rolle des Diakons ausschließlich auf Assistenzdienste. Nirgendwo ist der Diakon der Vorsteher einer liturgischen Feier, vor allem nicht in solchen, die sakramentalen Charakter besitzen. Seine Rolle ist die des „Herolds",[40] der zwischen dem Altarraum hinter der Ikonostase und dem Volk im Kirchenschiff vermittelt, der das Volk zu bestimmten liturgischen Vollzügen oder Haltungen auffordert und den Priester zur Vornahme bestimmter Handlungen ermahnt. So vollziehen sich das Gebet und die Mitfeier der Gläubigen unter der koordinierenden Leitung der Diakone. Demgegenüber ist die Übertragung von liturgischen Vorsteherdiensten an den Diakon im Westen nach dem 2. Vatikanum eine Neuerung.[41]

Als Begründung dafür, daß dem Diakon keine Vorsteherdienste übertragen werden, gilt im christlichen Osten: Der Diakon ist eben nicht Beter der Epiklese in der dargestellten Typologie Christi als des ersten Beters jeder Epiklese überhaupt, er ist nicht im aufgezeigten Sinn „Vorbeter" und damit „Heiliger", sondern „Koordinator" des Gläubigengebets (etwa bei den vielen Ektenien),[42] Vermittler (nicht priesterlicher Mittler!) zwischen der Gemeinde und dem an ihr Geschehenden, Diener,[43] Mahner und Animateur[44] der Gläubigen.

---

mit Erlaubnis des Bischofs auch vom Diakon gespendet werden, aber das ist schließlich ein Recht, das im Notfall selbst dem Laien zusteht."

[40] So Th. Klauser: Art. „Diakon": RAC III. Stuttgart 1957, 890-909. 897, und Jungmann MS II, 540 (unter Berufung auf Dölger).

[41] H. Rennings: Der liturgische Dienst des Diakons. In: A. Kuhne (Hg.): Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes. Paderborn 1982, 47-75. 72: „Die Ausweitung des Diakonendienstes in jüngster Zeit bezieht sich vor allem auf seine Funktion als Vorsteher bestimmter Arten gottesdienstlicher Zusammenkünfte."

[42] Auch das Nennen der Gebetsanliegen ist dem Diakon erst zugewachsen. Vgl. Kucharek, Liturgy 361; Jungmann MS I, 615, sieht die Aufgabe der Diakone zunächst lediglich in der Nennung bestimmter Gebetshaltungen („Flectamus genua" usw.). Nach Klauser, Diakon 896, bestimmte die Sicht des Diakons in der Didaskalie schließlich das liturgische Nennen der Gebetsanliegen mit: „Bischof und Diakon sollen wie eine Seele in zwei Körpern sein. Einmal heißt es, daß der Diakon Mund, Herz und Seele des Bischofs sein solle. Der Laie hat sich mit seinen Anliegen zunächst an den Diakon zu wenden; dieser berichtet dem Bischof bzw. führt den Laien zu diesem selbst."

[43] Gut greifbar bei der Eingangsinzens der byzantinischen Liturgie, die der Diakon in Anlehnung an antikes Begrüßungszeremoniell den Gläubigen als Gästen des Herrenmahls angedeihen läßt und dabei die Rolle des Hausdieners übernimmt, vgl. Kucharek Liturgy 328, Jungmann MS I, 411f. Nach einer These Planks übernimmt der Diakon die dienenden Funktionen der Hausfrau im jüdischen Abendritual des Sabbatabends, das ja mit dem Anzünden der Sabbatkerzen ebenfalls einen Lichtritus enthält; an die Stelle der Hausgemeinschaft konnte schon im Judentum die Gemeinschaft eines Jüngerkreises um einen Rabbi anstelle der Familie treten, vgl. A. Gerhards: „Benedicam Dominum in omni tempore". Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS Brinkhoff). Freiburg–Basel–Wien 1989, 3-33. 30, Anm. 33.

[44] Etwa der Aufruf Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, der schon in den Apostolischen Konstitutionen zu finden ist und nach Kucharek, Liturgy 563f., konkrete Ursachen in einer gewissen Disziplinlosigkeit der Gläubigen hatte. Nach H. Brakmann: Zum Dienst des Diakons in der liturgischen Versammlung. In: J. G. Plöger / H. J. Weber (Hg.): Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. Freiburg–Basel–Wien 1980, 147-163. 151f., scheint die Sorge dafür, „daß die Mitfeiernden in der rechten Weise an der Liturgischen Versammlung teilnehmen", „im Altertum eine diakonale Hauptaufgabe gewesen zu sein ..., jedenfalls wurde dafür die Mehrzahl der mitwirkenden Diakone eingesetzt".

Als solcher steht auch der Diakon in einer Beziehung zur versammelten Gemeinde der Brüder und Schwestern. Auch sein Dienst lebt von der Beziehung, die aber eine andere ist als die des Priesters bzw. des Bischofs als des Beters des epikletischen Gebetes und damit des die Versammlung heiligenden Vorbeters.
Daß der Dienst des Diakons mehr ist als ein rein menschliches Tun und gruppendynamisch notwendiges Regulieren einer Versammlung, daß er nach westlichen Maßstäben einer „höheren Weihestufe" angehört, heißt nach der byzantinischen Liturgietheologie, daß der Diakon eine himmlische Wirklichkeit widerspiegelt. Im Gegensatz zu Bischof und Priester, deren Priestertum darin besteht, dem anwesenden, aber den leiblichen Augen und übrigen Sinnen der Gläubigen verborgenen Herrn als Instrument sinnenhafter Darstellung zu dienen,[45] repräsentiert der Diakon eben nicht Christus. Daher kommt ihm auch keine konsekratorische Gewalt zu, noch ist er aufgrund der ikonographischen Darstellung des anwesenden Christus der amtlich bestellte Beter der Epiklese, sondern der Diakon bildet den Dienst der Engel in der Liturgie des Himmels und im Geschehen der Erlösung ab.
Der Diakonat gehört zu den „höheren Weihen", weil sein (Engels-)Dienst nicht mehr die äußeren Voraussetzungen des Gottesdienstes betrifft; er ist nicht mehr eine nur irdische Wirklichkeit, der sich um materielle Obliegenheiten, organisatorische Regelungen und Hilfsdienste zu kümmern hat, auch nicht mehr rein menschliches Tun im Gottesdienst wie die Vornahme von Lesungen oder Gesängen, sondern mit dem Engelsdienst repräsentiert auch der Diakon eine himmlische Wirklichkeit, die zur Feier der Liturgie selbst gehört: Der Diakon versieht das vermittelnde Amt der Engel in der himmlischen Liturgie, also ein liturgisches Amt im engeren Sinn, „vor dessen Geheimnis sogar die Engel erschauern", da jede irdische Liturgie das Abbild der himmlischen ist, der vergöttlichenden Kommunikation Gottes mit Mensch und Welt.[46]
Damit ist seine liturgische Rolle als etwas Eigenes zwischen dem Priestertum des Bischofs und des Priesters einerseits und der Stellung der Laien (und den anderen liturgischen Diensten) andererseits in der Liturgie bestimmt: Der Diakon hat nicht teil am Priestertum, sondern sein Amt besteht in der sichtbaren Vergegenwärtigung des Engelsdienstes in der himmlischen Liturgie. Er steht zwischen Priester und Gemeinde, die in der Liturgie immer als Sichtbarmachung der himmlischen Liturgie die erlösende Beziehung Gottes zur Welt zum Ausdruck bringen; der Diakon nimmt darin die Rolle der dienenden Engel wahr. Jedes Abgleiten auf die eine oder die andere Seite wäre ein Aufgeben dieser Rolle.[47]
Damit unterscheiden sich die Weihe zum Bischof und zum Priester einerseits und die Diakonenweihe andererseits sehr. Bischofs- und Priesterweihe geben einem Christen Anteil am Priestertum Christi, die Diakonenweihe nicht. Darin steht der

---

[45] Die Theologensprache des lateinischen Abendlandes sagt zu „repraesentatio capitis" die Vergegenwärtigung Christi als des an der Kirche als seinem Leib handelnden Hauptes.
[46] Vgl. Symeon v. Thessaloniki, Dialogos 172 – PG 155, 381 B; Kunzler, Gnadenquellen 264.
[47] So das Ergebnis der Diplomarbeit (Theolog. Fakultät Trier) von Joachim Schneider: Zwischen Priestertum und Laienstand. Ein Vergleich der diakonalen Dienste in der Liturgie und der Ordinationsriten in der byzantinischen und in der lateinischen Kirche als liturgiewissenschaftlicher Beitrag zur Suche nach der weiheamtlichen Identität des Diakons. 102 S., Trier 1993, hier 97-102.

geweihte Diakon dem Laien, dem Mitglied des heiligen Volkes Gottes und Inhaber des königlichen Priestertums aller Getauften und Gefirmten, näher als dem Priester und dem Bischof, weil er wie dieser kein Anteil am Priestertum hat! Damit ist auch ein nicht zu verachtender Unterschied zwischen Bischofs- und Priesterweihe einerseits und Diakonenweihe andererseits zu beachten. Da der Bischof und der Priester den Dienst der Christusikonographie versehen, der Diakon aber nicht, unterscheiden sich beide Sakramente sehr.
Einem möglichen Einwurf, damit würde die Siebenzahl der Sakramente zu einer Achtzahl erhöht, kann aber entgegengehalten werden, daß es in allen – der geistlich-liturgischen Vollmacht nach sehr unterschiedlichen – Weihestufen darum geht, daß ein Mensch in den Dienst der ikonographischen Repräsentanz einer himmlischen Wirklichkeit eingeführt wird. Für den Bischof und den Priester ist dies die Ikonographie Christi, des Hauptes seiner Kirche; für den Diakon ist dies die Versinnlichung des Dienstes der Engel in der himmlischen Liturgie. Daß in diesem Denkmodell auch alle anderen Dienste eine himmlische Wirklichkeit repräsentieren und entsprechend „sakramental" verstanden werden können, ergibt sich geradezu „nebenbei".

Die sogenannten „niederen Dienste"

Die Feier der Liturgie kann als Sichtbarmachung und sinnenhafte Darstellung der Zuwendung Gottes zur Welt keine armselige Ein-Mann-Veranstaltung sein! Nicht ohne Grund verstand man ja im Westen die Privatmesse früherer Zeiten, die ein einsamer Priester meist allein oder höchstens mit einem Ministranten an irgendeinem Seitenaltar zelebrierte, vor allem als Opferhandlung zugunsten dessen, für den diese Messe „bestellt" worden war; nicht aber als den Sinnen zugänglich gewordene Erfahrung der erlösenden und alle Grenzen sprengenden Liebe Gottes. Die Schönheit eines Gottesdienstes war darum hinter seiner Gültigkeit und dem, was er an Gnaden „produziert",[48] von durchaus geringerer Bedeutung. Sogar an den höchsten Feiertagen galt das Prinzip der priesterlichen „Privatzelebration", die das liturgische Selbstverständnis des Abendlandes sehr tief bestimmt hatte bis zur Liturgiereform des 2. Vatikanums: Das, was getan werden mußte, ging allein den am Altar stehenden Priester etwas an. Was der Chor sang, was ansonsten noch an feierlichen Elementen im gottesdienstlichen Geschehen vorgesehen war, das galt als Schmuck zur höheren Ehre Gottes und zur Erbauung der stumm zuschauenden Gläubigen.
Dennoch kannte man auch früher so etwas wie ein „dramaturgisches Ventil". Sicher, der Priester tat alles, was zur Gültigkeit der Messe vonnöten und vorgeschrieben war. Aber zumindest an den hohen Feiertagen schätzte man den dramaturgischen Beitrag ganzer Scharen von Meßdienern, wenn sie in Einzugs- und Auszugsprozessionen, bei der Evangelienprozession und bei der Gabenbereitung mit Leuchtern und Weihrauch, choreographisch gut einstudiert, zur Schönheit einer feierlichen Liturgie beitrugen. In manchen Kirchen ist dies auch heute noch so.

---

[48] Vgl. E. Iserloh: Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert. In: ZKTh 83 (1961) 44-79.

Es bleibt hier aber bei dem aufgezeigten Manko, wonach signalisiert wird, Liturgie sei eine Sache von dazu verpflichteten Klerikern (der Priester ist es ja, der das allein Wichtige gültig vollzieht) und von unmündigen Kinder, die zum äußeren Schmuck ebenso beitragen wie die Blumen in der Vase, der Organist mit seinem Präludium und der Chor mit seiner Mozartmesse. Sind die liturgischen Vollzüge, ist die liturgische Dramaturgie damit wieder in der Ecke des Unwichtigen, des Zierats, ja des Unernsthaften gestellt und damit dem Erwachsenen unzumutbar?
Die liturgischen Laiendienste haben sich in der liturgischen Erneuerung in der Westkirche leider nicht glücklich entwickelt. Die vom Bischof auf Dauer übertragenen „instituierten Laiendienste" von Lektorat und Akolythat wurden durch den (tauf-)theologisch völlig widersinnigen Ausschluß von Frauen de facto wieder zu „niederen Weihen", die allein an Kandidaten des Priester- und Diakonenamtes verliehen werden. Daneben sind die Männer und Frauen zugänglichen, aber nicht vom Bischof übertragenen bzw. auf Zeit durch vom Ordinariat zugesandte Urkunde bestellten Dienste von Lektoren und Kommunionhelfern weit verbreitet. Sie verstehen sich völlig zu Recht als liturgische Laiendienste, haben aber aufgrund der beschriebenen Fehlentwicklungen und leider auch ideologisch geführten Engführungen und liturgietheologischen Irrwegen weitgehend eine Gestalt angenommen, die der Würde des Gottes-Dienstes als Dramaturgie des Heils zuwiderläuft. Ob sie es wollen oder nicht: Viele männliche wie weibliche Lektoren und Kommunionhelfer demonstrieren schon durch ihre Art des liturgischen Dienstes, daß sie mit dem gottesdienstlichen Geschehen selbst, also mit der Feier der heiligen Liturgie, nichts zu tun haben (wollen oder dürfen), sondern sich bestenfalls als Laien verstehen, die man entweder aus rein praktischen Gründen der Notwendigkeit zu einem Aushilfsdienst heranzieht oder die durch ihren Dienst gerade zeigen wollen, daß der von klerikaler Bevormundung „emanzipierte Laie" auch und gerade im Gottesdienst etwas zu sagen und zu tun hat und nicht mehr der einstmals allein zuständige Vertreter des Klerus und einige unschuldige Kinder, die noch nicht recht wissen, was sie tun, sondern kindlich Freude haben am Vollzug der Liturgie.[49]
So treten LektorInnen und KommunionhelferInnen meist in Mantel oder sonstiger Zivilkleidung aus der Bank nach vorne zum Ambo, um die Lesung vorzutragen, oder kommen im modischen Kostüm von ihrem Platz zu ihrem Dienst als Kommunionhelferinnen in den Altarraum. Sie erfüllen dann zwar beide auf ihre je eigene Weise eine gottesdienstliche Funktion, aber eine Rolle im Gottesdienst als einer liturgischen Dramaturgie übernehmen sie nicht. Der liturgische Nutzen von Lektoren und Kommunionhelfern ist rein praktisch, der Dienst besitzt aber keinerlei „Schauqualität". Das Vorlesen der Lesungen unterscheidet sich nicht prinzipiell vom Verlesen eines Resolutionsentwurfs bei der Parteiversammlung am Sonntagnachmittag; das Austeilen der eucharistischen Speise unterscheidet sich ebensowenig von jedwedem anderen Austeilen einer Sache als Wahrnehmung einer eben notwen-

---

[49] Treffend ist der Kommentar von E. Nagel in: Gd 23 (1989) 131: „Wenn bei einer sonntäglichen Gemeindemesse außer dem Priester, dem dafür bezahlten Organisten und zwei kleinen Meßdienern niemand in Erscheinung tritt, dann ist der Eindruck unvermeidlich, daß Kirche eine Sache von bezahlten Funktionären und Kindern ist."

digen (Hilfs-)Funktion; es gibt keine „epiphane", keine auf die Schau des Himmlischen hin angelegte Unterscheidung von jedem anderen Vorlesen eines Textes und jedem anderen Austeilen einer Sache auf Erden. Damit das Vorlesen zur dramaturgisch ausgestalteten Verkündigung im eigentlichsten Sinn, zum Aufleuchten des Gotteswortes, wird, damit das Weiterreichen des Herrenleibes zur dramaturgisch ausgestalteten Handlung wird und damit in beiden Handlungen Gottesbegegnung in der Schau seiner Herrlichkeit stattfinden soll, dazu ist eine andere Gestaltung der Laiendienste, eine dramaturgische Gestaltung eben, vonnöten.[50] Was mit dem (vom Klerus emanzipierenden oder gar gegen die „Amtskirche" gerichteten?) Pochen auf das Laiesein leider viel zu häufig an liturgischer Qualität abgeht, verhält sich in der Feier der göttlichen Liturgie des byzantinischen Ritus ganz anders.
Liturgische Dienste nehmen dort der Subdiakon und der Lektor (Psalmist) wahr; daneben gibt es liturgische Assistenzdienste von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, die dem Dienst des westlichen Meßdieners entsprechen. Für Subdiakone und Lektoren gibt es sogar eine bischöfliche Beauftragung, in der – anders als in der abendländischen Liturgiegeschichte seit Hippolyt von Rom[51] – auch eine Handauflegung durch den Bischof erfolgt.[52] Von dieser Handauflegung her haben sie auch ihren Namen: „Cheirothesie" (Χειροθεσία), „Handauflegung" eben, durch die der Bischof die Kandidaten in ihr Amt einsetzt, auch wenn sich diese nicht als zum eigentlichen Weihesakrament gehörende Handauflegung von der sakramentalen „Cheirotonie" (Χειροτονία), „Handerhebung", unterscheidet, durch die Bischöfe, Priester und Diakone geweiht werden.
Hotz leitet den Begriff der sakramentalen „Handerhebung" von der kanonischen Klerikerwahl der Frühzeit durch Bischöfe, Priester und die gesamte Gemeinde her.[53] Die „Befiehl"-Rufe der Diakone[54] zu Beginn einer Diakonen-, Priester- und

---

[50] Vgl. zu diesem Thema das für liturgische Laiendienste bestimmte „Lehrbuch" von M. Kunzler: Zum Lob deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. Paderborn 1996.

[51] Schon bei Hippolyt wird die Beauftragung zum Subdiakonat und Lektorat dadurch von der Weihe zum Bischof, Presbyter und Diakon unterschieden. Hier findet keine Handauflegung statt, und beim Lektorat wird erstmals die Diensteinweisung durch die Überreichung eines charakteristischen Gegenstandes, hier des Buches, beschrieben, vgl. TradAp. 13 und 11 – ed. Geerlings 242-243. Trotz der bereits im Römisch-Germanischen Pontifikale aus der Mitte des 10. Jahrhunderts erkennbaren Erhöhung des Subdiakonates zu einer „höheren" Weihe bleibt eins „unumstößlich: ‚Non imponetur manus', es gibt keine Handauflegung". B. Kleinheyer: Ordinationen und Beauftragungen: Sakramentliche Feiern II: GdK 8. Regensburg 1984, 6-65. 62.

[52] Vgl. Ἀρχιερατικόν 78f.: Τάξις ἐπὶ Χειροθεσίᾳ Ὑποδιάκονου.

[53] Hotz: Sakramente 252: „Die ‚Höheren Weihen' (die noch heute mit dem griechischen Begriff ‚heirotonia' [sic] bezeichnet werden, der seinem Ursprung nach ein Abstimmen mit erhobener Hand in einer Volksversammlung bedeutete, also auf einen Wahlakt des Volkes hinweist) besitzen alle die gleiche Struktur ..." Im slawischen Архіерати́конъ hingegen ist der Unterschied zwischen Cheirotonie und Cheirothesie eingeebnet. Es ist nur noch von den „Ordnungen der Handauflegung" (Чи́ны рѣкоположе́нїй) die Rede, von der Weihe eines Lektors bis zu derjenigen eines Bischofs, vgl. Архіерати́конъ 224-281.

[54] Vgl. Ἀρχιερατικόν 80 (Diakonenweihe), 84 (Priesterweihe) und 92 (Bischofsweihe). Der dritte Ruf wendet sich an den konsekrierenden Bischof: Κέλευσον, Δέσποτα ἅγιε, τὸν νῦν προσφερόμενόν σοι – „Befiehl, heiliger Herr, den jetzt vor dich zu Bringenden!"

Bischofsweihe interpretiert Kucharek als Restform der kanonischen Wahl des zu weihenden Klerikers durch das Volk und die anwesende Hierarchie: „Bei jeder Verbeugung ruft der assistierende Diakon: ‚Befiehl': Das erste Mal wendet er sich an das Volk, das zweite Mal an den Klerus und beim dritten Mal an den Bischof – offensichtlich ein Hinüberreichen aus früheren Tagen, als der Bischof und der Klerus der Ortskirche ein Stimmrecht besaßen hinsichtlich der Billigung oder Mißbilligung eines Kandidaten."[55] Auch die von den „Würdig"-Rufen der Gemeinde begleitete Übergabe der Amtsgewänder und -insignien wird als Konsens der Laien zur geschehenen Weihe interpretiert.[56]

Diese Restformen der kanonischen Klerikerwahl unterstreichen das zur Beziehungshaftigkeit des Weiheamtes Gesagte in eigener Weise: Die Gemeinde muß zustimmen, daß ein Mensch aus ihrer Mitte in eine „himmlische" Rolle tritt, die ihn in ein beziehungsvolles Gegenüber zu ihr als greifbarer, den Sinnen zugänglicher „Ort" der an ihr sich in der Liturgie ereignenden göttlichen Kommunikation tritt. Sie legitimiert sozusagen die Übernahme dieser Rolle, die dem Kandidaten dann in der Weihe übergeben wird, in die er – verbunden mit den „Würdig"-Rufen der Gemeinde – wörtlich „eingekleidet" wird.

Aber auch die Übertragung des Dienstes des Lektors und des Subdiakons – vorgenommen im Gläubigenraum – stellt die so Beauftragten in eine Beziehung zur Gemeinde, die von der Gnadenzuwendung Gottes her bestimmt ist. Es handelt sich auch bei der Handauflegung (Χειροθεσία) um mehr als eine rituell zwar reich ausgestaltete, aber bloß zwischenmenschlich und gruppendynamisch notwendige Beauftragung zu irgendwelchen untergeordneten Diensten. Das Tun des derart Beauftragten wird in eine Beziehung zur Gemeinde gestellt, die eben von der göttlichen Gnade her bestimmt wird, zu deren Sichtbar- und Hörbarmachung in der Liturgie der Beauftragte durch sein in den Dienst der Gemeinde genommenes Charisma beiträgt.[57]

---

[55] Kucharek, Mysteries 1976, 298: „At each bow, the assisting deacon claims, ‚Command': the first, being adressed to the people, the second, to the clergy, and the third, to the bishop – supposedly, a carry-over from earlier days when the people and clergy of the local church had a voice in approving or disaproving a candidate." Zum Mitspracherecht (Wahlrecht) der Gemeinde in der frühen Kirche bei der Diakonenweihe vgl. B. Kleinheyer: Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (TThSt 12). Trier 1962, 23f.

[56] Z. B. von F. Heiler: Urkirche und Ostkirche 277: „Bei der Diakonen- und Priesterweihe wirken auch die Laien auf Grund ihres allgemeinen Priestertums mit, indem sie bei der Überreichung der diakonalen bzw. priesterlichen Gewandstücke den Ruf des Bischofs und den darauf folgenden Zuruf der Kleriker ‚Axios' (Er ist würdig) ihrerseits mit einem ‚Axios' bekräftigen."

[57] Sehr deutlich wird dies im „Weihegebet" der Cheirothesie zum Subdiakonat, vgl. Ἀρχιερατικόν 78 bzw. ἱερατικόν 231f. Heitz III, 216 übersetzt es so: „Herr, unser Gott, der Du durch den einen und selben Geist jedem, den Du erwählt hast, Gnadengaben verleihst und Deiner Kirche verschiedene Ämter und Stufen des Dienstes verliehen hast zur Verwaltung Deiner heiligen und allreinen Mysterien, der Du nun auch in Deiner unaussprechlichen Voraussicht diesen Deinen Knecht gewürdigt hast, Deiner heiligen Kirche zu dienen, Du Selbst, o Gebieter, bewahre ihn in allen Dingen unsträflich und laß ihn die Schönheit Deines Hauses lieben, an den Türen Deines heiligen Tempels stehen und entzünden die Leuchten der Wohnung Deiner Herrlichkeit. Pflanze ihn in Deine heilige Kirche ein wie einen fruchtbaren Ölbaum, der da trage die Früchte der Gerechtigkeit. So erweise diesen Deinen Knecht zur Zeit Deiner Wiederkunft als vollkommenen, auf daß er empfange den Lohn derer, die Dir wohlgefal-

Die Laien

In der nachkonziliaren Kirche ist viel vom Laien die Rede. Man entdeckte den „mündigen Christen", als dessen Amt man die „Heiligung der Welt" sieht. So sagt das 2. Vatikanum, die Sendung des Laien sei die Aufgabe, die der Kirche selbst gegeben ist. Das ist ein gewaltiger Fortschritt gegenüber anderen Zeiten, in denen der Laie einfach negativ als der „Nichtkleriker" definiert wurde.

„Laie" bedeutet dem allgemeinverbreiteten Wortsinn nach „Nicht-Fachmann". Nach der vielverbreiteten kirchlichen Version: Der Laie ist ein getaufter und gefirmter Christ männlichen oder weiblichen Geschlechts, der keine Weihe empfangen hat. Nur ist damit weder das Wesen des Weihepriestertums noch das des Laien richtig getroffen. Denn der Priester ist ebensowenig liturgischer „Fachmann", wie der Laie eben liturgischer „Laie" im üblichen Verständnis ist. Die Bedeutung des einen wie des anderen in Kirche und Gottesdienst wird damit keineswegs umschrieben. Auch wird der Laie fälschlicherweise negativ vom Kleriker her abgeleitet, und das grundsätzlich alle Gläubigen erst zu Christen machende Gemeinsame gerät völlig aus dem Blick: Taufe und Firmung – oder besser die Gesamtheit der Sakramente der Einweihung ins Christsein aus Taufe, Firmung und Erstkommunion, wie sie in den Ostkirchen heute noch in einer einzigen Feier gespendet werden.

Die Initiationssakramente machen alle, „Laien" wie Priester, vom Kleinkind bis zu Papst und Kardinälen zu Laien im eigentlichen Sinn, zu Gliedern des heiligen Volkes Gottes, des „Λάος τοῦ Θεοῦ", wie es die griechische Ursprache des Neuen Testaments sagt. Alle Glieder dieses Volkes sind Glieder am Leibe Christi, von dessen Haupt, von Christus also, sie das göttliche Leben empfangen. Als Glieder am mystischen Leib haben alle Anteil am Wirken Christi, zu dessen Vollendung er auf Erden erschienen ist, die Welt hineinzuholen in das vollkommene Leben des dreifaltigen Gottes. Vor aller Unterscheidung innerhalb der Christen durch das Weihesakrament sind alle einzelnen Christen durch Taufe, Firmung und Erstkommunion berufen und ermächtigt, sich, die Menschen, die zu ihnen gehören, und die Welt, in der sie leben, hineinzuheben in das göttliche Leben, das Christus uns gebracht hat. In diesem Sinn sind alle – vor aller weiheamtlichen Unterscheidung – „Priester" im eigentlichen Sinn des Wortes, weil sie dadurch sich und die zu ihnen gehörende Welt durch Christus zum Vater emportragen, auf-opfern. Und wer wollte leugnen, daß das Opfern vornehmlich priesterliches Tun ist, Tun eben des priesterlichen Gottesvolkes?

Von daher war die Korrektur des faktischen Ausschlusses der Laien vom liturgischen Geschehen durch die Liturgiereform des 2. Vatikanums eine dringliche Aufgabe. Der von Papst Pius X.[58] geprägte und von der liturgischen Bewegung zum

---

len. Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und ..."

[58] Im Motuproprio „Tra le sollecitudini" über die Kirchenmusik vom 22. November 1903 fordert der Papst eine „aktive Teilnahme an den Mysterien und dem öffentlichen und feierlichen Gebet der Kirche", vgl. AAS 36 (1903) 330.

Programm[59] erhobene Begriff der „tätigen Teilnahme" gilt als das entscheidend Neue der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums.
An vielen Stellen wird darauf Bezug genommen, daß die Teilnahme des Gottesvolkes an der Liturgie nicht bloß eine innerliche, sondern eine „wirkliche", d. h. ausdruckshafte sein soll. Dies ist eine Abkehr von jenen Entwicklungen, die seit der Karolingerzeit zur Klerusliturgie geführt hatten und die der Gemeinde nur die Zuschauerrolle beließen, ohne in die Vollzüge selbst eingebunden zu sein. Aber auch die tätige Teilnahme aller an der Liturgie kann zur Ideologie verfälscht werden und Liturgie zerstören, wenn daraus folgen soll, den Gottesdienst an der „entsakralisierten gesellschaftlichen Wirklichkeit"[60] zu orientieren. Aktive Teilnahme aller an der Liturgie kann nicht bedeuten, sie durch immer neue „Gestaltung" durch irgendwelche Elemente der säkularen, bürgerlichen Umgangsformen aktionsreicher zu machen, damit es etwas gibt, woran möglichst alle teilnehmen können.
Der Schlüsselbegriff der „tätigen Teilnahme" besagt, daß die Liturgie von ihrem Wesen her Gemeinschaftsvollzug ist. „Das Konzil hat hier einfach etwas mit seiner Autorität ausgesprochen, was an sich von der Sache her evident ist."[61] „Tätige Teilnahme" bedeutet nicht die Ausdehnung der Aktion um ihrer selbst willen auf alle Teilnehmer, so daß „Liturgie", einem ständigen Wechsel der Erwartungen folgend, stets neu entworfen werden müßte – auch das wäre auf Dauer langweilig.[62] Aber wie das auch sonst so ist: Auch das Beste und Sinnvollste verkommt zu einer zerstörerischen Ideologie, wenn es entgegen seiner ursprünglichen Absicht und gegen den Sinn seiner Erfinder zu einem alles bestimmenden Prinzip erhoben wird.[63] Dies gilt auch für das Prinzip der tätigen Teilnahme aller an der liturgischen Feier.
Kardinal Ratzinger hält zu Recht die Erziehung zu einer höchst aktiven Verinnerlichung des liturgischen Geschehens für eine „Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie".[64] Um jedem Mißverständnis vorzubeugen: „Interiorisierung" heißt nicht, die Beteiligung der Gemeinde auf eine bloß innerliche Teilnahme an einer allein vom Priester zelebrierten Liturgie zu reduzieren! Die Beteiligung der Gemeinde am rituellen und textlichen Vollzug der Liturgie selbst durch Gebet und Gesang, Gebärde und Bewegung ist als Überwindung der Klerusliturgie von ehedem und als wertvolles Geschenk der Liturgiereform über jeden Zweifel erhaben.
Eine Förderung der tätigen Teilnahme am Gottes-Dienst ist die Aufgabe der Mystagogie, der Einführung der Menschen in die Glaubensgeheimnisse, die in der Liturgie gefeiert werden: „Christliche Mystagogie als konkret gemeinte Spiritualität

---

[59] So forderte Lambert Beaudouin auf dem Katholikentag des Erzbistums Mecheln (Belgien) die „Demokratisierung" der Liturgie. Zu Lambert Beaudouin vgl. L. Bouyer: Dom Lambert Beaudouin, un homme d'Église. Tournai 1964.

[60] Vgl. A. A. Häußling: Kosmische Dimension und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zu einem Erfahrungswandel in der Liturgie. In: ALw 25 (1983) 1-8.

[61] J. Ratzinger: Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. Einsiedeln 1981, 79f.

[62] Vgl. ders.: Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier. In: IKaZ 7 (1978) 488-497. 496; ders., Das Fest des Glaubens 65.

[63] Die Definition der Häresie als Verlust der Einbindung einer theologischen Aussage in das Kat'holon bei Hans Urs v. Balthasar läßt grüßen. Vgl. H. U. v. Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln ²1961, 494.

[64] Ratzinger, Das Fest des Glaubens 65.

will anleiten zur Erfahrung des Mysteriums der Selbsthingabe Gottes an die Welt im kirchlich-liturgischen und alltäglich-diakonischen Handeln. Daß diese ureigene mystagogische Prägung des christlichen Glaubens ziemlich gründlich in Vergessenheit geraten ist, macht die gegenwärtige Situation erst recht brisant. ... Will das Christentum dem epochalen Umbruch am Ende des 20. Jahrhunderts gerecht werden und vor den anstehenden Herausforderungen nicht einfach kapitulieren, bleibt eine neue, umfassende mystagogische Anstrengung unerläßlich."[65]
Vom Gemeinschaftscharakter des Gottes-Dienstes her waren das Liturgieverständnis des christlichen Ostens ebenso wie seine liturgische Praxis bei allen zu kritisierenden Fehlentwicklungen und Defiziten dennoch nie derart von einem Ausschluß der Laien vom liturgischen Geschehen geprägt und betroffen wie das Abendland.
Erst die Gemeinschaft der die Liturgie Feiernden macht die „evangelische Wahrheit" offenbar, daß Erlösung niemals nur einen einzelnen Menschen betrifft, sondern immer den einzelnen in der Gemeinschaft; das liturgische Gebet ist daher Regel und Richtschnur auch für das Gebet des einzelnen Gläubigen.[66] Die liturgische Versammlung ist mehr als ein Zeichen, ist eine Gemeinschaft derer, die gemeinsam Anteil haben am göttlichen Leben, eine sichtbare, konkret faßbare Gemeinschaft von Menschen, die nicht mehr aus sich selbst leben, sondern ihre Existenz ganz aus der lebenschaffenden Verbindung mit Gott empfangen und in einer neuen Wirklichkeit leben.[67] In diesem Sinn verstand die byzantinische Theologie schon immer die versammelte Gemeinde als primäres liturgisches Zeichen, worauf Lengeling immer wieder insistiert.[68]
Freilich, es wäre zuviel verlangt und sicher auch nicht angebracht, die von abendländischer Kultur und westlichem Lebensgefühl geprägte Forderung nach tätiger Teilnahme aller an der liturgischen Feier versammelten Gläubigen ohne weiteres als Maßstab an das Selbstverständnis der byzantinischen Liturgie zu legen. Sicherlich bleiben gerade vom heutigen Verständnis der tätigen Teilnahme an der liturgischen Feier her kritische Anfragen aus westlicher Sicht an die Rolle der Laien im ostkirch-

---

[65] A. Schilson: Christliche Spiritualität im Zeichen der Mystagogie. In: ders.: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Mainz 1989, 17-24. 20-22: „Die Herausforderung christlicher Spiritualität", 20f.

[66] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 240: „Le mot signifie œuvre du peuple: λειτουργία = ἔργον τοῦ λαοῦ. Si la prière individuelle est stimulée par les besoins du moment, la prière liturgique jaillit toujours de la totalité de la vérité, surmonte tout particularisme et débordement sentimental, et forme la conscience catholique. ... La liturgie enseigne le vrai rapport entre la personne et la communauté, entre le membre et le corps ... Ainsi la liturgie fait vivre la vérité évangélique que le salut d'une seule âme, en faisant abstraction des autres, s'avère impossible. Le pronom liturgique, le ‚je', n'est jamais au singulier."

[67] J. Meyendorff: A Study of Gregory Palamas. London ²1974, 179: „The Christian no longer has any life of his own, but acquires that of Christ, the divine and uncreated life. That possesses his whole being and controls all his activity. Gregory conceives the Church as a real and visible community; in that, as in all else, spiritualizing tendencies are foreign to him."

[68] Vgl. E. J. Lengeling: Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens. In: B. Fischer / J. E. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H. R. Müller-Schwefe: Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, 63-91. 76; ders.: Wort und Bild als Elemente der Liturgie. In: W. Heinen (Hg.): Bild – Wort – Symbol in der Theologie. Würzburg 1969, 177-206; ders., Wort, Bild, Symbol in der Liturgie. In: LJ 30 (1980) 230-242. 238: „Grundlegendes Zeichen ist die heilige Versammlung der Gemeinde selbst. Sie ist Ausdruck, Bild der Kirche."

lichen Gottesdienst zurück. Eine Teilnahme der Gemeinde am gemeinschaftlichen Gebet der Liturgie tut dringend not. Die in manchen Traditionen globale Entmündigung der Gemeinde durch den Chor ist mit Sicherheit keine gute Entwicklung gewesen, und diese Feststellung ist so fundamental auf christliches Liturgieverständnis gegründet, daß sie sich wahrlich nicht den Vorwurf anzueignen braucht, hier werde Östliches mit westlichen Maßstäben gemessen! Eine gelungene Art von Volksgesang in der Liturgie ist ja gerade in den griechisch-katholischen Gemeinden der Ukraine zu Hause, wo jeder und jede nach seiner/ihrer Stimmlage die ansonsten dem Chor überlassenen Gesänge, Akklamationen und Antworten in einer natürlichen Mehrstimmigkeit vollzieht, die den Abendländer nur staunen machen kann.
Andererseits darf auch nicht übersehen werden, daß es im christlichen Osten niemals ein solches Ausmaß an Klerusliturgie gab wie im Westen. Die Privatmesse eines einzeln zelebrierenden Priesters ist dort ebenso unvorstellbar wie die Ersetzung der gemeinschaftlich gefeierten Tagzeitenliturgie durch das einsam im Garten gebetete Breviergebet eines Priesters. Auch war die liturgische Sprache immer viel volksnäher, selbst in den antiquierten Formen des Griechischen bzw. des Kirchenslawischen. Die Feier der heiligen Liturgie in den lebendigen Volkssprachen war für die Ostkirchen niemals ein ernsthaftes Problem.
Jensen beschreibt die traditionelle und auch gegenwärtig geltende Lage so: „Da das Thema der Teilnahme der Laien am Leben der Kirche aufgrund der dogmatischen und kanonischen Lehre geklärt ist, beschäftigt es die orthodoxe Kirche nicht besonders; es ist zumindest zur Zeit keine brennende Frage und stellt kein Problem für die Kirche dar. ... Gemäß den Rechten und Pflichten, die durch die heilige Überlieferung und die heiligen Kanones klar festgelegt wurden, haben sie [die Laien] immer aktiv am Dienst der Kirche teilgenommen: am Gottesdienst, an der Verwaltung, an der Seelsorge, an der Katechese."[69]

Die bischöfliche göttliche Liturgie

Nach der erneuerten Liturgie gilt im Abendland die Messe einer Gemeinde als Grundform aller möglichen Varianten der Meßfeier, die „missa cum populo". Bei aller Würdigung des Erreichten: Verbirgt sich hinter der Formulierung „cum populo" nicht doch noch ein Rest jener alten Vorstellung von der Liturgie als Werk des Zelebranten? Wäre nicht besser: Meßfeier der Gemeinde in ihrer hierarchischen Gliederung und in der Verschiedenheit der unterschiedlichen liturgischen Dienste? Dadurch würde gesagt, daß die Träger des Weiheamtes nicht über der Gemeinde stehen, sondern, in ihr verankert, ihren Dienst wahrnehmen. Meßfeier der Gemeinde

---

[69] A. Jensen: Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen (Ökum. Theol. 14). Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, 291f. Jedwede abendländische Kritik an der Beteiligung der Laien an der Liturgie im byzantinischen Osten muß sich bewußt sein, daß sie immer im Kontext einer liturgie- wie allgemein kirchengeschichtlichen Entwicklung vorgebracht wird, die nicht die des Ostens ist. Vor „Eisegese" – vor dem Hineintragen abendländischer Problemstellungen und entsprechender Lösungsversuche – ist also ebenso zu warnen wie vor einer ihr entsprechenden besonderen Form abendländisch-theologischen Hegemoniebewußtseins.

könnte verdeutlichen, daß die Ortskirche (hier die Pfarrgemeinde als Unterstruktur der diözesanen Ortskirche) in der Feier der Eucharistie durch das heilige Volk Gottes sichtbare Wirklichkeit wird.[70] Von daher ist es konsequent, wenn von allen Möglichkeiten der Feiergestalt und der Gemeindebeteiligung her an erster Stelle die Messe steht, „die der Bischof, umgeben von Priestern der Ortskirche und anderen Mitwirkenden, leitet und an der das heilige Volk Gottes voll und tätig teilnimmt. Denn hier wird in besonderer Weise die Kirche sichtbar."[71]
Dies gilt ebenso für die Eucharistiefeier im byzantinischen Ritus, der ein Bischof vorsteht und an der alle anderen Ämter, Dienste und Stände einer Ortskirche teilnehmen. Es ist keine klerikale Prachtentfaltung zur Herausstellung der unterschiedlichen Hochwürdigkeiten, kein „falsches Spiel" zur höheren Ehre Gottes und zur Erbauung der still anwesenden Gemeinde wie das einstige „levitierte Hochamt" oder „Dreiherrenamt" – eine priesterliche Imitation des ehemals noch feierlicheren lateinischen Pontifikalamtes –, bei dem andere Priester (in den großen Stadtpfarreien meist die Kapläne) an hohen Feiertagen oder zu feierlichen Anlässen die Rollen von Diakon und Subdiakon „spielen" mußten. Es ist vor allem nicht eine pontifikale Handlung in dem Sinn, wie das Wort verstanden werden will, kein „Erbauen von Brücken" („pontes facere" durch den „Brückenbauer", den hohepriesterlichen „Pontifex") zwischen Himmel und Erde, damit Opfergaben von hier nach dort und der göttliche Gnadensegen von dort nach hier gelangen kann.
Die bischöfliche Liturgie ist der Ernstfall der Liturgie als Beziehungsdrama zwischen Himmel und Erde, Herabstieg der himmlischen Liturgie in der Vielzahl ihrer Dienste[72] in den auf Erden gefeierten Gottesdienst, Gottes Dienst durch die Vielfalt der von ihm kommenden Gnadengaben, Selbstdarstellung der Kirche vor Gott, wie sie jetzt in dieser Feier von ihm wieder neu als Kirche erbaut und wiederum neu als Braut angenommen und mit seinem göttlichen Leben beschenkt wird, in der nie verlorengegangenen Konzelebration[73] Darstellung der priesterlichen Bruderschaft, heiliges Spiel vieler Mitwirkender mit den unterschiedlichsten Dingen aus der guten Schöpfung Gottes zum Zweck ihrer geschöpflichen Vollendung durch den liturgischen Gebrauch, Einbringung aller Charismen und Fähigkeit aller Menschen zum Lob seiner Herrlichkeit.

---

[70] Vgl. die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums, Artikel 41 und 42. Vgl. Hans Bernhard Meyer: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral: GdK 4. Regensburg 1989, 372.

[71] Vgl. AEM 74 und 157; hinter beiden Aussagen steht Art. 41 der Liturgiekonstitution.

[72] Wir verweisen hierzu auf jenen Teil der Anaphora, des Eucharistischen Hochgebets, der der abendländischen Präfation entspricht, vgl. Kallis 126: „Wir danken dir auch für diese Liturgie, die du aus unseren Händen anzunehmen geruht hast, obgleich dich Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln umgeben, die Cherubim und die Seraphim, die sechsflügeligen, vieläugigen, schwebenden und fliegenden, die den Siegesgesang singen, rufen, jauchzen und sprechen: Heilig, heilig, heilig usw."

[73] Zu den Dingen, die die Liturgiereform des Abendlandes vom christlichen Osten wieder hat lernen müssen, gehört auch die Konzelebration, vgl. B. Fischer: Östliches Erbe in der jüngsten Liturgiereform des Westens. In: LJ 27 (1977) 92-106.

Kapitel 3

Die byzantinische Liturgie

Ein Kapitel Kirchen- und Begriffsgeschichte

Die „byzantinische" Liturgie

Am Goldenen Horn, einem engen, flußähnlichen Meeresarm des Bosporus auf europäischer Seite, heute aber sowohl auf der europäischen wie auf der kleinasiatischen Seite des Bosporus, der das Mittelmeer mit dem Schwarzen Meer verbindet, liegt die Stadt mit den vielen Namen. Gegründet wurde sie von einem Mann namens Byzas aus dem griechischen Megara und war nach ihm „Byzantion" genannt. Wohl ausgerüstet mit einem hervorragenden Naturhafen, war die Siedlung doch recht bedeutungslos, bis Kaiser Konstantin seine Residenz an das Goldene Horn verlegte.
Nach der Übersiedelung des Kaiserhofs von Rom, das man nun das „Alte Rom" nannte, erhielt die Siedlung am Bosporus den Namen des Konstantin: Stadt des Konstantin, Konstantinopel.[1] Unter dieser Bezeichnung wurde sie das „Neue" oder „Zweite Rom", die Hauptstadt zuerst der oströmischen Reichshälfte. Schon lange hatten sich die beiden großen Reichsteile des Ostens und des Westens unterschiedlich entwickelt und auch verschiedene Charaktere und Mentalitäten hervorgebracht. Die eigentlichen Römer, deren lateinische Sprache relativ spät das Griechische als die antike Weltsprache ablöste, waren eher praktisch veranlagt. Ursprünglich ein Bauernvolk und daher eher praktisch veranlagt, lag den Römern das Philosophieren und Theologisieren weniger. Der Römer war eher der geborene Jurist, der praktisch veranlagte Verwaltungsfachmann und der erfolgreiche Militär.
Der Osten hingegen war das Land der Philosophen, Dichter und Denker. Alle großen Philosophen waren Griechen; die östliche Reichshälfte war sich denn auch des kulturellen Vorsprungs immer bewußt gewesen. Nach der endgültigen Abtrennung des Abendlandes wurde die östliche Reichshälfte im eigenen Verständnis der Nachfolgestaat des einstigen römischen Weltreiches. Darauf weist auch noch die Bezeichnung „Rhomäerreich" hin. An die geographische Lage und den ursprünglichen Namen der Reichshauptstadt erinnert noch die Bezeichnung „Byzantinisches Reich". Seine Ausdehnung umfaßte einst wirklich die gesamte östliche Reichshälfte. Die einstige Grenze ist noch heute sichtbar in den Ländern des ehemaligen Jugoslawien, durch die sie einst ging, obwohl die Bewohner allesamt slawische Völker sind und sehr verwandte südslawische Sprachen sprechen: Die Bewohner der Gebiete der einstigen westlichen Reichshälfte sind römisch-katholische Kroaten und schreiben mit lateinischen Buchstaben, ihre serbischen Nachbarn sind orthodoxe Christen und schreiben mit den aus dem Griechischen entwickelten kyrillischen Buchstaben. Doch die Ausdehnung des Oströmischen Reichs wurde durch Einfälle fremder Völker, besonders der vordringenden Araber und Türken, immer kleiner; vor der Eroberung Konstantinopels im

[1] Vgl. zur Geschichte des Byzantinischen Reiches und seiner Kirche H. G. Beck: Die Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980.

Jahr 1453 durch den Angriff Sultan Mehmets II. war das Staatsgebiet zu einem Kleinstaat um die ehemals so prächtige Reichshauptstadt geschrumpft.
Die bedeutende Rolle dieser Stadt ist aber geblieben; sie blieb auch Hauptstadt eines Imperiums, das in seiner größten Ausdehnung als „Osmanisches Reich" von den Ländern des Nahen Ostens bis an die Tore Wiens reichte. Mit der Eroberung von 1453 erhielt sie abermals einen neuen Namen: Istanbul. Manche leiten diesen Namen ab von einem verballhornten griechischen Ruf bei der Eroberung: „In die Stadt hinein!" – Εἰς τὴν πόλιν, gesprochen: „Is tin polin"!
Von enormer Bedeutung war die kirchengeschichtliche Bedeutung dieser Stadt. Mit der Übersiedelung des Kaisers ans Goldene Horn wuchs auch der Rang des bisher unbedeutenden Bischofssitzes dieser Stadt. Nach und nach bildete sich eine Vorrangstellung des Bischofs von Konstantinopel heraus.
Um schließlich mit den anderen hervorragenden Bischofssitzen der Christenheit gleichgestellt zu werden, die sich auf einen Apostel oder unmittelbaren Apostelschüler als Gründer ihres Bischofssitzes beriefen, unternahm man allerhand (kirchen-)politische Ränkespiele. Um den eigenen Ranganspruch von den Aposteln her abzuleiten und ihn so zu untermauern, entwickelte sich sogar die Legende, die Ortskirche von Byzantion sei von dem Apostel und Petrusbruder Andreas selbst gegründet worden.[2] Suttner sieht in dieser Legende, nach der der Apostel Andreas auf seiner Missionsreise zu den Skythen in den Steppen nördlich des Schwarzen Meeres (also zu den Ureinwohnern der Ukraine und Südrußlands) den heiligen Stachys zum ersten Bischof der noch äußerst unbedeutsamen Stadt am Goldenen Horn geweiht hat, immerhin den berechtigten Ausdruck der Apostolizität der später so einflußreich werdenden Reichshauptstadt als Kontinuität zu den normgebenden Ursprüngen der Kirche.[3]
Die Vorrangstellung von Byzanz war nicht denkbar ohne die enge Verflechtung zwischen Kirche und Staat, besonders nach dem endgültigen „Abfall" des Abendlandes: Man dachte in den Kategorien der „Symphonie", des Gleichklangs zwischen staatlicher und kirchlicher Regierung der einen großen christlichen Gemeinde auf Erden. Wie der Patriarch bestellt ist zum geistlichen Regiment, so der Kaiser für die Regelung „säkularer" Aufgaben, wobei die Grenze zwischen „geistlich" und „weltlich" sehr unscharf war.
Beide, Kaiser und Patriarch, walteten als Beauftragte Christi selbst und empfanden sich als dessen geheiligte Stellvertreter für zwei unterschiedliche, aber sich ebenfalls auf göttliche Autorität berufende Regierungsaufgaben. So galt der Kaiser als „Apostolische Majestät", und entsprechend waren auch seine Ein- und Übergriffe in kirchliche Angelegenheiten.[4]
Daß dieses aufgrund machtpolitischer Konstellationen gewachsene Selbstverständnis des byzantinischen Bischofs, der rasch zum „Patriarchen" aufgestiegen war, die

---

[2] Zu Andreas als apostolischem Begründer der Kirche von Byzanz vgl. F. Dvornik: The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge (Massachusetts) 1958. H. G. Beck: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München ²1977, 34f.

[3] Vgl. E. C. Suttner: Der hl. Apostel Andreas und das Ökumenische Patriarchat. Die Andreaslegende. In: Der christliche Osten 38 (1983) 121-129.

[4] Vgl. A. Michel: Die Kaisermacht in der Ostkirche. Darmstadt 1959.

Beziehungen zu anderen Kirchen schon früh belastete, liegt auf der Hand. Besonders galt dies gegenüber den anderen großen Bischofssitzen des frühen Christentums. In die Auseinandersetzungen mit ihnen kamen auch Aspekte der Lehre über Christus hinein. So betonte man gegenüber den sogenannten „Altorientalen" die eigene Rechtgläubigkeit, die „Orthodoxie". So standen die Kirchen des ägyptischen Alexandriens und des syrischen Antiochiens im Ruf, „Monophysiten" zu sein, also zu lehren, die menschliche Natur Christi sei in der göttlichen auf- und damit untergegangen. Die persische Kirche befand sich schon zur Zeit der christologischen Auseinandersetzungen außerhalb der oströmischen Reichsgrenzen und wurde daher in ihrer Lehre als „nestorianisch" angesehen: Diese auf Nestorios zurückgehende Lehre besagt, die Gottheit der zweiten Person in der Dreifaltigkeit habe im Menschen Jesus nur Einwohnung genommen, wie Gott eben in einem Tempel wohnt, und daher sei Maria keine Gottesgebärerin, sondern lediglich Gebärerin des Christus, in den der ewige Logos Einzug gehalten habe.
Obwohl man sich mit den „Lateinern", also mit den Kirchen des Abendlandes mit ihrem Zentrum in Alt-Rom um den römischen Papst, im Bekenntnis Christi als des wahren Gottes und Menschen einig wußte, kam es doch zunehmend zu Entfremdungen, die weniger auf theologischen Anschauungen gründeten als vielmehr auf gegenseitigen Schwierigkeiten mit der Mentalität des je anderen, auf „Allzumenschlichem", auch auf einem Überlegenheitsgefühl der gebildeten Griechen gegenüber den „barbarischen Lateinern", die schon zu Zeiten des heidnischen Rom ihren Kindern durch griechische Sklaven griechische Bildung und Philosophie angedeihen ließen.
Es waren im Grunde theologische Kleinigkeiten, „Adiaphora" (Dinge, deretwegen man sich eigentlich nicht streiten müßte, wie über den unterschiedlichen Gebrauch gesäuerten oder ungesäuerten Brotes in der Eucharistiefeier, über Priesterehe oder Zölibat aller Geistlichen, über Fastenvorschriften u. ä.), die langsam zu entscheidenden Fragen der Rechtgläubigkeit, der „Orthodoxie", hochstilisiert wurden und im 9. Jahrhundert unter dem Patriarchen Photios zu einer ersten Kirchenspaltung, zu einem „Schisma", führten, dessen wahre Ursachen aber rein machtpolitischer Natur waren.
Erst als die lateinische Kirche in das Glaubensbekenntnis die Lehre über den Heiligen Geist einfügte, „der vom Vater und dem Sohne ausgeht", hatte man in Konstantinopel einen vermeintlich dogmatischen Grund, den Abendländern die Rechtgläubigkeit abzusprechen. Man befürchtete, das Abendland trage eine andere Dreifaltigkeitslehre vor als die für die gesamte Kirche verbindliche Tradition; insbesondere liefen die Anschauungen über den Heiligen Geist auf eine Minderstellung der dritten trinitarischen Person hinaus, die mit seiner wahren Gottheit nicht zu vereinbaren sei. Aber schon auf den Verhandlungen des Konzils von Ferrara-Florenz waren die Gespräche über das „filioque" eher von gegenseitigen Mißverständnissen bestimmt als von wirklichem Dialog.[5] Im Gegensatz zu früher ist das „filioque" heute ein

[5] M. Kunzler: Die Florentiner Diskussion um das Filioque vom 14. März 1439 im Licht des Palamismus. In: Annuarium Historiae Conciliorum 21 (1989) 334-352.

Thema des ökumenischen Dialogs, das durchaus Chancen eines fruchtbaren Gesprächs in sich trägt.[6]
Diese Unterschiede und Besonderheiten in der theologischen Sprache, in Ritus und Kirchendisziplin wurden mehr und mehr in einem Klima gegenseitigen Mißtrauens als Ausdruck dogmatischer Irrlehren aufgefaßt, was zum definitiven Bruch des Jahres 1054 führte. Die Vorwürfe der Griechen gegen die Lateiner sind im Grunde bis heute die gleichen, wobei natürlich in der Gegenwart, besonders nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanum 1870, die Frage des päpstlichen Primates ebenso im Mittelpunkt steht wie die Frage nach dem Heiligen Geist.[7]
Mit den anderen herausragenden christlichen Zentren hatte Konstantinopel gemeinsam, daß es für die Organisation der Kirchen des Umlandes – und damit auch für deren Gottesdienst – normgebend wurde. Mit der patriarchalen Gewalt, mit der Einbeziehung unter das Regiment des Kaisers übernahmen die unterworfenen Gebiete auch die Liturgie der Kaiserstadt, eben den „byzantinischen Ritus". Damit war – wie die anderen Patriarchate auch – ebenso Konstantinopel ein Missionszentrum. Wie man die Kirchen des Reichsgebiets in Ritus und Kirchenordnung nach dem Vorbild der Hauptstadt organisierte, so desgleichen die durch Mission neu hinzugekommenen Kirchen. Als sich im Nahen Osten altorientalische Christen dem Kaiser in Konstantinopel unterstellten, übernahmen sie nicht nur den „orthodoxen Glauben" an die beiden Naturen Christi, sondern ebenso den Ritus der Kaiserstadt und nannten sich in der Folge – um sich von den anderen Kirchen abzugrenzen – „Melkiten" (vom syrischen Wort „Melek", König, Kaiser). So wurden nicht nur die Gebiete des griechischen Kernlandes, sondern ebenso weite Landstriche des Nahen Ostens, die Teile des Rhomäerreiches waren, in Kirchenorganisation und Gottesdienstformen „byzantinisch", ersetzten aber später das Griechische durch das Arabische, als mit den vorrückenden Arabern die Macht und der Einfluß des Kaisers in Konstantinopel zerbrachen und die muslimische Kultur vorherrschend wurde.
Die weiteste Ausdehnung erfuhr der byzantinische Ritus aber durch die Mission der Slawen, von deren Anfängen uns die sogenannte „Laurentiuschronik" berichtet: Auf der Suche nach einer neuen, überzeugenderen Religion entsandte der Großfürst von

---

[6] Vgl. L. Vischer (Hg.): Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Berichte und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich). Frankfurt 1981 (Ökumenische Rundschau, Beiheft 39). Darin: Boris Bobrinskoy: Das Filioque gestern und heute 107-120. Jürgen Moltmann: Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites 144-152.

[7] Vgl. die folgenden Gesamtdarstellungen der byzantinischen Theologie, aus orthodoxer Sicht: Evdokimov, L'Orthodoxie. Paris 1979. Georg Galitis / Georg Mantzaridis / Paul Wiertz: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie. München 1987. Athenagoras Kokkinakis: Gebet und Glaube des Volkes Gottes. Eine Darlegung des orthodoxen Glaubens. Freising 1977. Vladimir Lossky: La théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris 1944. Deutsch: Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Übersetzt von Mirjam Prager OSB. Graz – Wien – Köln 1961. Jean Meyendorff: Le Christ dans la théologie byzantine. Paris 1969. Jean Meyendorff: Orthodoxie et Catholicité. Paris 1965. Kallistos Ware: Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung. Freiburg – Basel – Wien 1983. Aus abendländischer Sicht: K. C. Felmy: Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt 1990. J. Tyciak: Wege östlicher Theologie. Geistesgeschichtliche Durchblicke. Bonn 1946. J. Tyciak: Zwischen Morgenland und Abendland. Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch. Düsseldorf 1949.

Kiew Delegationen zu den Muslimen, zu Christen des lateinischen Ritus nach Deutschland und zu den Griechen nach Konstantinopel, wo die Abordnung dem Gottesdienst in der Hagia Sophia beiwohnte. Als die Delegationen zurückkehrten, berichteten sie von ihren Erlebnissen – so berichtet die Chronik, nicht ohne vorhandene Vorurteile oder Erfahrungen mit Muslimen und Abendländern aufzugreifen. Allein in Konstantinopel war man voll der Begeisterung über das dort Erlebte; man habe nicht mehr gewußt, ob man sich noch auf Erden befinde oder schon in den Himmel entrückt sei, so überwältigend schön habe der griechische Ritus auf sie gewirkt: „Wir gingen zu den Bulgaren. Wir beobachteten, wie sie sich dort im Tempel, d. h. in der Moschee, verneigen und ohne Gürtel dastehen. Wenn einer sich verneigt, setzt er sich und blickt hierhin und dorthin wie ein Besessener. Und es ist keine Freude bei ihnen und ein starker, übler Geruch. Und wir kamen zu den Deutschen und sahen sie in den Kirchen viele Gottesdienste feiern, aber sahen keine Schönheit. Und so kamen wir nun zu den Griechen, und sie führten uns hinein, wo sie ihrem Gott dienen. Und wir wissen nicht, ob wir im Himmel waren oder auf der Erde. Es gibt auf der Erde keinen solchen Anblick und solche Schönheit, und wir sind nicht imstande, es zu erzählen. Nur das wissen wir, daß Gott dort mit den Menschen ist. Und der Gottesdienst ist besser als der aller Länder, denn wir können diese Schönheit nicht vergessen. Jeder Mensch nämlich, der das Süße verkostet, nimmt nachher nichts Bitteres mehr. So können auch wir hier nicht mehr leben."[8]

Damit war nach unserer Quelle die Entscheidung des Großfürsten Wladimir (oder ukrainisch „Wolodemer") gefallen, das Christentum nach griechischer, byzantinischer Tradition zu übernehmen, und im Jahre 1988 konnte man die Jahrtausendfeier der Taufe des Kiewer Reiches begehen. Der Erfolg der byzantinischen Mission bei den Slawen (die sich über die Missionstätigkeit der russisch-orthodoxen Kirche bis nach Alaska erstrecken sollte!) war gut vorbereitet durch die Erarbeitung der kyrillischen Schrift durch die beiden heiligen Brüder Kyrill und Method († 869 bzw. 885).

Die Missionsmethode der Griechen war insofern glücklich, als sie die Mentalitäten der zu missionierenden Völker in erheblichem Umfang berücksichtigte, ohne jedoch die Einheit in Kult und Kultur preiszugeben. Grundsätzlich galt das Prinzip der Volkssprache, wenn dies auch in Rußland (bis heute) und in der ukrainischen Kirche (bis in die jüngste Gegenwart) das Kirchenslawische war, das man aber aufgrund der sprachlichen Verwandtschaft ungleich besser versteht als etwa ein Spanier oder Italiener das Latein. Von den Fischerdörfern Alaskas über Städte Sibiriens, über die Zentren des alten Rußland, über die religiösen Mittelpunkte des ukrainischen Landes, über den gesamten Balkan und Griechenland bis in den Nahen Osten und in die Missionsgebiete der Gegenwart hinein gab und gibt es das Prinzip der Volkssprache, der eigenen Ikonentradition, des eigenen Gesangsstils, einer nationalen Kirchbaukunst usw. Aber alle diese Sonderheiten gehen auf in der Einheit des byzantinischen Ritus, wie er sich in der Kaiserstadt am Bosporus ausbildete und nicht wenige Ele-

---

[8] Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiuschronik. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch (Slavische Geschichtsschreiber I). Graz – Wien – Köln ²1972, 174f.

mente des byzantinischen Hofzeremoniells übernahm. Ob ein Bischof am Baikalsee oder im Libanon, in der Westukraine oder in Finnland ein Pontifikalamt zelebriert, er trägt als Gewand den „Sakkos", den ursprünglich die byzantinischen Kaiser trugen, und als bischöfliche Kopfbedeckung deren Krone!

Die „griechisch-katholische" Kirche und ihre Liturgie

Wenn Katholiken auf einem Fragebogen ihre Konfessionszugehörigkeit angeben sollen, dann schreiben sie meist abkürzend „röm.-kath.". „Römisch", das erinnert an den Papst in Rom, das sichtbare Oberhaupt der katholischen Weltkirche; in Einheit mit ihm zu stehen heißt, dieser einen Weltkirche zuzugehören. Es mag sein, daß sich der eine oder andere beim Ausfüllen eines Formulars mit diesem Kürzel der „Altkatholiken" erinnert, jener kirchlichen Abspaltung, die sich im Gefolge der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit vom Papsttum lossagte. Zudem scheint heute „römisch-katholisch" so etwas wie ein Konfessionsbegriff zu sein, mit dem man sich generell von all den anderen christlichen Gemeinschaften abzuheben gedenkt, die eben nicht in Gemeinschaft mit dem römischen Papst stehen: Anglikaner, Protestanten usw.
Kirchenrechtlich gesehen, bedeutet die Bezeichnung „römisch-katholisch" aber ein Hinweis auf die Rituszugehörigkeit, denn schon seit vielen Jahrhunderten sind die beiden Größen „katholisch" und „lateinischer Ritus" nicht mehr deckungsgleich. Zugegeben: Man braucht etwas Glück, um einem „griechisch-katholischen", „syrisch-katholischen" oder „koptisch-katholischen" Mitchristen zu begegnen, aber es gibt sie, auch wenn die „römisch-katholische" Kirche des lateinischen Ritus (wenn man seit der Liturgiereform des 2. Vatikanums den Gottesdienst vornehmlich in der Muttersprache hält, so ist er dennoch seiner Struktur und Geschichte nach ebenso „lateinisch" wie der byzantinische – gleich, ob in finnisch, ukrainisch oder arabisch gefeiert – „griechisch" ist) den Größenordnungen nach weit über den anderen katholischen „Rituskirchen" rangiert.
Wie kam es aber zu dieser Vielfalt, die den meisten Katholiken gar nicht so bekannt sein dürfte? Ganz gleich, von wem die Initiative ausging, entweder von den Katholiken (besonders durch die Arbeit missionierender Ordensgemeinschaften) oder von den getrennten Orthodoxen selbst (oft auch aus rein politischen oder zumindest gar nicht so religiösen Gründen), im Lauf der Kirchengeschichte haben sich immer wieder einzelne Gruppen östlicher Kirchen der unterschiedlichsten Rituszugehörigkeiten dem römischen Papst unterworfen unter der Maßgabe, ihre eigenen Überlieferungen in Gottesdienst und Kirchendisziplin beibehalten zu dürfen.
In den Bruch zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens wurde auch die Ukraine mit hineingezogen. Dazu kamen noch kulturelle und politische Erschwernisse. Anders als in Moskau oder in den unter türkischer Herrschaft stehenden orthodoxen Ländern des Balkan war die ukrainische Kirche schon aufgrund ihrer geographischen Lage gegenüber der westlichen Kultur aufgeschlossener.[9] Dafür ste-

[9] Vgl. E. Winter: Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine 955-1939. Leipzig 1942.

hen die Namen des Isidor von Kiew, der sich auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz 1438/39 durch seine ausgleichende Haltung hervortat, und der des Abtes des Kiewer Höhlenklosters, Petro Mohyla, der die orthodoxe Theologie seiner Zeit in der Sprache und Systematik der abendländischen Scholastik zusammenfaßte und erneuerte.[10] Grundsätzlich war es diese Offenheit, die – ohne die fraglos vorhandenen (kirchen-)politischen Implikationen zu verleugnen, zumal der größte Teil der Ukraine damals politisch zum katholischen Königtum Polen gehörte! – zur Union von Brest-Litowsk im Jahre 1595 führte.

Im 16. Jahrhundert war das Königreich Polen ungleich größer als der heutige polnische Staat; es umfaßte Litauen, das heutige Weißrußland und große Teile der heutigen Ukraine. Die ukrainischen Christen gehörten zur orthodoxen Metropolie von Kiew, die einmal alle ostslawischen Länder umfaßte. Nach dem Konzil von Ferrara-Florenz, auf dem die Einheit zwischen dem westlichen und dem östlichen Christentum angestrebt worden war, wurde die Metropolie von Kiew im Jahre 1448 zweigeteilt. Der nördliche Teil umfaßte das Großherzogtum Moskau mit Sitz eines neuen Metropoliten. Den alten Titel „Metropolie von Kiew" übernahm die südliche Hälfte, deren größter Teil auf polnischem Territorium lag. Der Metropolit von Kiew, Isidoros, nahm am Konzil von Ferrara-Florenz teil, warb für die Union mit dem römischen Papst und starb sogar als Kardinal der katholischen Kirche. Doch hatte die von ihm herbeigeführte Union keinen Bestand. Erst Ende des 16. Jahrhunderts sollte sich eine neue, für die Union mit dem Römischen Stuhl günstige Situation ergeben.

Anlaß war eine Reise des konstantinopolitanischen Patriarchen Jeremias II. in die ostslawischen Länder zum Sammeln von Almosen. Die Metropolie von Moskau wurde von Jeremias II. im Jahre 1589 zum Moskauer Patriarchat erhoben. Auch in der Kiewer Metropolie hegte man entsprechende Erwartungen. Um aber noch vorhandenen unionsfreundlichen Tendenzen im Kiewer Klerus entgegenzuwirken, hat Jeremias II. nicht nur die Hoffnungen auf die Erhebung zum Patriarchat nicht erfüllt, sondern die Kiewer Metropolie insofern gedemütigt, als er einflußreiche Laienbruderschaften der Herrschaft der Ortsbischöfe entzog und sie direkt dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellte. Auch ernannte er einen Bischof als seinen örtlichen Stellvertreter („Exarch"), setzte den Metropoliten ab und einen neuen ein, für dessen Weihe er 10 000 Gulden forderte. Das ganze Vorgehen Jeremias' II. verursachte bei den Bischöfen der Kiewer Metropolie eine solche Unzufriedenheit, daß sich schon im Jahr 1590 die Bischöfe von Cholm, Lviv (Lemberg), Luck und Pinsk für die Union mit dem Römischen Stuhl bereit erklärten, falls man ihnen die gleiche Stellung wie den Bischöfen des lateinischen Ritus zuerkannte. Auf der Synode von Brest-Litowsk wurde am 12. Juni 1595 die offizielle Bitte an Papst Klemens VIII. um Gewährung der Union von den versammelten Bischöfen unterschrieben. Die Union selbst kam in Rom am 23. Dezember 1595 zustande, als zwei nach

---

[10] Zum Beispiel das bis in die Gegenwart einflußreiche Sakramentar der slawisch-byzantinischen Kirchen, das Mohyla nach scholastisch-abendländischen Vorbildern neu herausgegeben hat: Euchologion ili Trebnik. Kiew 1646. Dieses Euchologion wurde vom Centre International des publications oecuméniques des liturgies in Paris auf Mikrofiches leicht zugänglich gemacht: München – New York – London – Paris 1983.

Rom delegierte Bischöfe, Ipatij von Brest und Kyrill von Luck, im Namen der Brester Synode die Union abschlossen. Papst Klemens VIII. forderte eine erneute Bischofssynode zur Ratifizierung der abgeschlossenen Union. Sie fand ebenfalls in Brest-Litowsk vom 16. bis 20. Oktober 1596 statt.

Eine Kirche der östlichen, genauer griechisch-byzantinischen Tradition in Theologie, Kirchenrecht und Gottesdienst wurde also „katholisch", sie erkannte den römischen Papst als Oberhaupt und Träger des die umfassende Einheit stiftenden Primates an unter weitestgehender Wahrung ihrer eigenen ostkirchlichen Traditionen. Seitdem gibt es also „griechisch-katholische" Christen, also Katholiken des „griechischen" oder genauer „byzantinischen" Ritus.

Doch nicht alle Bischöfe waren mehr mit der Union einverstanden, da ein Großteil des Adels und der Bevölkerung sie als machtpolitisches Ränkespiel der polnischen Obrigkeit betrachtet haben. Am heftigsten wehrten sich die Kosaken gegen die Union; als Märtyrer der Einheit mit dem Römischen Stuhl starb im Jahre 1623 der Metropolit von Polock, Josaphat Kunzewicz. Ende des 17. Jahrhunderts aber hatte sich trotz heftigster Widerstände die Union auf dem polnischen Staatsgebiet durchgesetzt und konnte sich ungestört fortentwickeln bis zum Untergang Polens. Durch die Teilungen Polens (1772, 1793 und 1795) kam der größte Teil der unierten Kirche unter russische Herrschaft und wurde zunehmend unterdrückt und schließlich in die russisch-orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats übergeführt. Nach wie vor gut entwickeln konnte sich die unierte Kirche der Ukraine lediglich in den galizischen Diözesen Lviv (Lemberg in der heutigen Ukraine) und Peremyšl (Przemyśl im Südosten des heutigen polnischen Staates), die an die Habsburger Monarchie gefallen waren.[11]

Die Union von Brest-Litowsk war aber Vorbild für eine ganze Reihe weiterer Unionen, so daß es Katholiken des griechischen Ritus auch im rumänisch-ukrainischen Grenzgebiet der Karpaten, in Ungarn, in Gebieten Kroatiens, Rumäniens und der Ostslowakei, aber auch im Nahen Osten (Syrien, Libanon, Israel) gibt, wo sie „Melkiten" heißen und in der Liturgie die arabische Sprache verwenden. Vor allem in den Ländern Nord- und Südamerikas haben die verschiedenen ethnischen Gruppen der Einwanderer auch ihre griechisch-katholische Identität bewahrt, so daß außer in den vom Kommunismus befreiten Heimatländern, wo unter großen Schwierigkeiten mit der orthodoxen Kirche und teilweise leider auch nicht ohne Probleme mit der lateinischen Hierarchie das kirchliche Leben der byzantinischen Katholiken wieder Aufschwung nimmt, vor allem in Kanada und in den USA blühende Zentren griechisch-katholischen Christentums bestehen.

Für die Orthodoxie galten (und gelten zu einem Großteil leider noch immer) diese unierten Christen als Verräter an der Sache der Rechtgläubigkeit, besonders dort, wo nach ihrem Eindruck mit Proselytismus, also mit dem Herüberlocken in die katholische Kirche, Mehrheitsverhältnisse geändert und damit auch (kirchen-)politi-

---

[11] Zur Geschichte der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine vgl. Joh. Madey: Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche (Ukrainische Freie Universität, Monographien Bd. 15). München 1969. Eine gute Übersicht bietet auch M. Lacko: Unionsbewegungen im slawischen Raum und in Rumänien. In: HOK[1], 218-223.

sche Konsequenzen gezogen werden sollten. Den orthodoxen Machthabern waren diese Unierten wie auch der orthodoxen Hierarchie eines Landes – aus nationalistischen Gründen ebenso wie aus Furcht vor der katholischen „Konkurrenz" – immer schon ein Ärgernis, weshalb sie massiver Unterdrückung und auch Verfolgungen ausgesetzt waren. Daß weltliche Machthaber auf beiden Seiten, die katholischen Kaiser aus dem Hause Habsburg ebenso wie die orthodoxen Zaren, ja auch wie die militant atheistischen Sowjetmachthaber, Unionen förderten oder zerstörten und die Rückführung ehemals unierter Gebiete unter die Herrschaft des orthodoxen Patriarchen anordneten, ist unter diesen rein politischen Maßgaben sogar irgendwie einleuchtend. Eine gewisse Konkurrenzangst der orthodoxen Hierarchie ist sogar einigermaßen verständlich, vor allem dann, wenn man völlig vorurteilslos auch noch das doch recht unterschiedliche Niveau der (akademischen) theologischen Ausbildung in Betracht zieht, an der es selbst nach dem Urteil orthodoxer Theologen doch sehr mangelt.[12]

Die griechisch-katholischen Ukrainer konnten sich so in den dem Haus Habsburg unterstellten Gebieten der Westukraine voller Freiheit erfreuen, während schon das zaristische Rußland alles daran setzte, diese „Abtrünnigen" in den Schoß der Orthodoxie „heimzuführen". Formal tat dies eine 1946 in Lemberg stattgefundene Synode, deren Beeinflussung durch das kommunistische Regime heute selbst unter historisch exakt arbeitenden orthodoxen Historikern fraglos anerkannt wird.[13] Die griechisch-katholische Kirche der Ukraine ging in den Untergrund oder in die Emigration; ihr geistliches Oberhaupt lebt seit der Rückkehr von Kardinal Josef Slipyj aus sowjetischer Gefangenschaft im Jahre 1963 in Rom.

Vieles hat sich seit dem Bankrott der kommunistischen (Un-)Heilslehre und dem Ende des Sowjetsystems verändert.[14] Viele der in diese historische Wende gesetzten Erwartungen haben sich bislang nicht erfüllt. Hoffnungsvolle Aufbrüche sind der Resignation, ja Hungersnot und einer „Zeit der Wirren" gewichen, wie niemand sie absehen konnte. Gerade von seiten der mit vielen internen Schwierigkeiten belasteten russischen Orthodoxie kann der westliche Beobachter den Eindruck gewinnen, einer ökumenischen Aufbruchsstimmung vor nicht allzu langer Zeit folge wieder eine Eiszeit zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens, insbesondere zur katholischen Kirche, deren zumeist polnische Missionare in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion im Geruch stehen, rücksichtslos Proselytenfängerei zu betreiben. Daß weite Teile der Kirche Griechenlands der ökumenischen Öffnung eher skeptisch gegenüberstehen, war schon in der Vergangenheit so. Daß sich aber auch die orthodoxe Kirche einer immer einheitlicheren Weltkultur bedrohlich gegenübergestellt sieht, daß sie mit dem modernen Menschen rechnen muß, der, wenn er der orthodoxen Konfession angehört und seine Gläubigkeit lebt, doch auch seiner Kir-

---

[12] Vgl. D. Savramis: Die soziale Stellung des Priesters in Griechenland. Leiden 1968.

[13] Vgl. A. M. Ammann: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950. E. C. Suttner: Österreichs Politik gegenüber der griechisch-katholischen Kirche Galiziens. In: OstkSt 46 (1997) 3-14.

[14] Vgl. B. Spuler: Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt. Frankfurt/M. ²1968. Dieses Buch kann zwar nicht die heutige Lage darstellen, ist aber für die Vergangenheit von sehr informativem Wert, zumal diese immer noch nicht restlos aufgearbeitet ist und für die gegenwärtigen Schwierigkeiten nach wie vor ursächlich ist.

che die Fragen unserer Zeit stellt, macht die unausweichliche Konfrontation mit dem Heute auch für die Orthodoxie deutlich,[15] die nicht in der Abschottung gegenüber den anderen Christen, sondern nur ökumenisch bestanden werden kann.[16]
Bleibt also einstweilen der von orthodoxer Seite häufig ausgesprochene Vorwurf geistig-geistlichen Verrats durch die Unierten. Doch nicht nur das, es gibt sogar katholische Theologieprofessoren, die einstens in einer unierten Kirche geistlich zu Hause waren und diese heute als eines der schwerwiegendsten Hindernisse für die Verständigung mit den orthodoxen Kirchen und für die kirchliche Einheit insgesamt betrachten!
Daß der Widerstand griechisch-katholischer Christen, die in der ehemaligen Sowjetunion nach der Zwangsvereinigung mit der Orthodoxie im Jahre 1946 in den Untergrund gehen mußten, viel Blutzoll gekostet hat, daß nicht wenige Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien ihre Überzeugung mit dem Leben bezahlt haben,[17] führt zu einer verständlichen Verbitterung dieser Christen gegenüber den orthodoxen Vorwürfen einerseits und den vereinzelten Stimmen eines neueren katholischen Vorbehaltes gegen sie andererseits.[18]
Natürlich hat man in Rom Unionsbestrebungen dieser Art stets gerne gefördert und die Unterschiedlichkeit des Ritus auch akzeptiert, allerdings nicht ganz ehrlich, sondern doch in der Hoffnung, nach und nach diese doch irgendwie „andersgearteten" Katholiken zu „richtigen" zu machen, sie zum lateinischen Ritus überzuführen.[19] Dahinter standen handfeste macht- und kirchenpolitische Interessen[20] ebenso wie die – in verschiedenen römisch-katholischen Ländern des Ostens aus nationalem Chauvinismus nur zu gerne übernommene – römische Ideologie von der Höherwertigkeit des lateinischen Ritus („praestantia ritus latini"), die – obwohl schon unter Papst Leo XIII. zurückgewiesen – bis zum 2. Vatikanum nie ganz ihre verderblichen Einflüsse verloren hat.[21] Unumkehrbar wurde die Anerkennung des eigenen Wertes der ostkirchlichen Traditionen erst im Ökumenismusdekret des 2. Vatikanums. Darin bestimmt Artikel 15: „Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistli-

---

[15] Vgl. A. Jensen: Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen (Ökumenische Theologie 14). Zürich – Einsiedeln – Köln – Gütersloh 1986.

[16] Vgl. A. Kallis: Dialog der Wahrheit. Freiburg – Basel – Wien 1982. J. Meyendorff: Orthodoxie et Catholicité. Paris 1965. D. Papandreou: Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie. In: K. Schlemmer (Hg.): Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (QD 132). Freiburg – Basel – Wien 1991, 35-52. G. Podskalsky: Östliche Tradition gegen Dialog mit dem Westen? Zum Stand der theologischen Diskussion in der orthodoxen Kirche. In: GuL 49 (1976) 457-460.

[17] Vgl. J. M. de Wolf: Katholisch sein ist ein Verbrechen. Fakten und Dokumente über die offizielle Liquidierung der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion und ihr Fortbestehen als Katakombenkirche. Köln o. J. (1988).

[18] Vgl. G. Hohmann: Katholisch, aber nicht römisch. Unierte Christen zwischen den Stühlen. In: Der christliche Osten 50 (1995) 275-279.

[19] Vgl. W. de Vries: Rom und die Patriarchate des Ostens. Freiburg – München 1963.

[20] Vgl. den sehr kritischen, aber auch bedenkenswerten Beitrag des ehemaligen griechisch-katholischen Erzbischofs von Baalbek (Libanon), Elias Zoghby: Mit Rom in Communio stehender Orthodoxer? Ja! Uniat? Nein! In: Der christliche Osten 50 (1995) 280-295.

[21] Vgl. E. C. Suttner: Befreiung der Westkirche aus selbstgefälliger Enge. In: Der christliche Osten 49 (1994) 385-386.

chen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition gewahrt werde."[22] Damit wird mit höchster Autorität festgestellt, daß die den Ostkirchen eigenen, von der römischen Überlieferung freien und unberührten Traditionen zur Fülle der einen, umfassenden christlichen Überlieferung beitragen. Dies gilt in solchem Maß, daß die Verneinung der Legitimität dieser eigenständigen östlichen Traditionen und ihre Bekämpfung die Wahrung dieser Fülle unmöglich machen würden! Entsprechend besagt Artikel 17 desselben Dekrets: „Dieses Heilige Konzil erklärt, daß das ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört."[23]

Solange sie aber in Geltung war, brachte die Ideologie von der Vorherrschaft des lateinischen Ritus verhängnisvolle Früchte hervor; immer mehr „latinisierende" Elemente wurden in den Gottesdienst der griechisch-katholischen Kirchen in der Ukraine,[24] auf dem Balkan und im Nahen Osten eingeführt.

Man übernahm von der abendländischen Kirche z. B. die Vorschriften über die liturgischen Farben im Kirchenjahr, man reduzierte die Ikonenwand auf ein äußerstes, eher an ein Kommuniongitter barocker Art erinnerndes Minimum, wenn man sie nicht überhaupt abschaffte. Man errichtete lateinische Altäre mit Tabernakel, Aussetzungsthron und Leuchterbank, auf der vielleicht zwei kleine Ikonen des Herrn und der Gottesmutter an die Ikonostase erinnerten. Man ließ die Königstür der Ikonenwand ständig geöffnet, man verbot die Beimischung heißen Wassers in den konsekrierten Kelch (Zeon), man führte Altarschellen und anderes Beiwerk ein, was nur vor dem Hintergrund der im Abendland durch das ganze Mittelalter und die nachtridentinische Neuzeit geltenden Regelungen erklärbar war und ist. Aus dem römischen Meßbuch übernahm man sogar Gebete, die der Priester vor der Messe spricht, um Gott zu „erklären", für wen er diese Messe zelebriert, obwohl die byzantinische Theologie mit den Gnadenzuwendungen der Messe ebensowenig anzufangen weiß wie die byzantinische Liturgiegeschichte, in der es so etwas wie das Messe-Bestellen und das dahinterstehende Stipendienwesen niemals gegeben hat.[25] Auch wurden das Fronleichnamsfest, das Herz-Jesu-Fest und andere für das Abendland typische Feste eingeführt, dies alles verbunden mit einer Theologenausbildung, die sich von derjenigen für die abendländischen Priesteramtskandidaten nur noch unmerklich unterschied.

Kein Wunder, daß die unierten Christen bald zwischen allen Stühlen saßen: Von den getrennten Orthodoxen wurden sie als „Verräter" an der orthodoxen Sache, von

---

[22] Ergänzt und um einen ökumenischen Aspekt erweitert wird dies durch UR 16: Die Anerkennung des legitimen Anderssein der östlichen Kirchen ist ein wichtiges Prinzip, „das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist". Es „gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Voraussetzung durchaus erforderlich sind".

[23] UR 17.

[24] Huculak bietet eine detaillierte Darstellung aller latinisierenden Elemente, die sich im Lauf der Geschichte in die ukrainische Liturgie eingeschlichen haben und nach den Maßgaben heutigen Verständnisses nicht mehr tolerabel sind. Ein Großteil derselben ist schon überwunden worden; manch liebgewordene, aber nicht mit dem genuinen Geist des byzantinischen Ritus vereinbare Gewohnheit bleibt noch zu überwinden.

[25] Vgl. M. Kunzler: Praeparatio ad missam. Ein liturgisches Zeugnis für die Latinisierungsbestrebungen in der ukrainisch-byzantinischen Kirche. In: LJ 32 (1982) 108-114.

Rom als noch nicht ganz richtige Katholiken angesehen, ihrer eigenen Tradition auch insofern entfremdet, als sie sich durch die aufgenommenen und/oder aufgezwungenen Latinismen – und seien sie auch noch so „nebensächlich", wie der Schnitt eines Meßgewandes, die Gestaltung einer Ikonostase, Einführung von Altarschellen usw. – von den Orthodoxen, mit denen sie zumeist auch noch in einer Region nachbarschaftlich zusammenlebten, zu unterscheiden trachteten. Erst die Neuzeit, insbesondere das 2. Vatikanische Konzil, hat anerkannt, daß Einheit der Kirche nicht Uniformität bedeuten darf, und das liturgische Eigenleben auch der unierten Kirchen ohne jede Einschränkung bejaht, ja willkommen geheißen als Bereicherung der einen Kirche und als mögliche Brücke hin zu den Brüdern und Schwestern aus der Orthodoxie.

Diesen Frieden zu fördern und der Aussöhnung unter den Kirchen zu dienen, dabei aber auch mit dem geistlichen Reichtum des christlichen Ostens bekannt zu machen, dies sind die Ziele dieses Buches. Daß der Verfasser dabei damit rechnen muß, von dem einen oder anderen Vertreter der orthodoxen Theologie im deutschsprachigen Raum wie jemand betrachtet zu werden, der gleichsam der Orthodoxie ihr wertvollstes Eigentum und innerstes Herz stiehlt, hat die Erfahrung schon gelehrt. Andererseits: Geistlicher Reichtum ist nicht Besitz einer Kirche, nicht Sache einer nationalen Kirchenorganisation und einer Reihe von Theologenschulen. Geistlicher Reichtum ist die Gnadengabe des Heiligen Geistes und all denen verheißen, denen das Heil gilt, allen also, die an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes glauben. Neid ist hier wirklich nicht am Platz. Im Gegenteil: Welche Freude bedeutet es für einen katholischen Priester und Liturgiewissenschaftler, wenn protestantische Kollegen und Freunde die Werte und Erscheinungsformen „vorreformatorischer" Liturgie für sich, ihre Studierenden und Gemeinden entdecken, die doch im besten Sinne „katholisch" sind! Kann diese geistliche Entdeckungsfreude nicht auch für den Reichtum östlicher Liturgieformen legitim in Anspruch genommen werden, auch durch jemanden, dessen Patriarch eben nicht der von Konstantinopel, Moskau oder Sofia, sondern der von Rom ist?

Die griechisch-katholische Liturgie unterscheidet sich von der orthodoxen nur unwesentlich; beide sind ja Ausformungen der einen byzantinischen Liturgie. Am auffälligsten ist die Nennung des römischen Papstes in den Ektenien (Fürbittreihen) dort, wo die getrennten Orthodoxen ihres Patriarchen oder Metropoliten gedenken. Mit ihrem Anschluß an Rom bekannten auch die unierten Byzantiner im Glaubensbekenntnis vom Hl. Geist: „der vom Vater und vom Sohne ausgeht", weil dies einer der Hauptstreitpunkte des Unionskonzils von Ferrara–Florenz gewesen ist (1438/39) und die Nichtanerkennung dieses Konzils auf orthodoxer Seite gerade in der Zurückweisung des darin geschlossenen Kompromisses begründet wurde.[26] In den heutigen liturgischen Büchern ist der Zusatz „und vom Sohne" in Klammern gesetzt, was zum einen die Treue gegenüber der eigenen byzantinischen Tradition herausstreicht, andererseits die auch schon Jahrhunderte währende unierte Überlieferung wahrt. Beides, das filioque wie seine Streichung, ist heute bei gutem Willen theologisch richtig zu verstehen.

---

[26] Vgl. P. B. T. Bilaniuk: Theology and Economy of the Holy Spirit. An Eastern Approach. Bangalore 1980.

Man kann nur dafür dankbar sein, daß die im Lauf der Zeit eingedrungenen oder aufgezwungenen Latinismen im Zuge der vollen Anerkennung der Berechtigung, auch als Katholiken eines orientalischen Ritus „anders" sein zu dürfen, nach und nach eliminiert wurden oder noch zur Korrektur anstehen (z. B. Wiedereinführung des Zeon, der Beimischung des heißen Wassers in den konsekrierten Kelch, Abschaffung der typisch abendländischen Feste wie Fronleichnam oder Herz Jesu, genauere Beobachtung der eigenen byzantinischen Traditionen usw.). Vergleicht man die liturgisch-rubrizistischen Hand- und Regelbücher der russischen Orthodoxie, etwa das von Nikolskij,[27] mit jenem aus der Hand von Fedoriv für die ukrainische griechisch-katholische Kirche,[28] so kann man freudig die weitgehenden Übereinstimmungen feststellen, wenn auch jene bleibenden Unterschiede nicht den Latinisierungen angekreidet werden dürfen, die sich daraus ergeben, daß die ukrainische Kirche die Ritusreform durch den Moskauer Patriarchen Nikon im 17. Jahrhundert nicht mehr mitgemacht hat. Eine ganz andere Problematik ist die Zurückdrängung der mit der Zeit zum liturgischen Brauch verfestigten Latinismen in manchen ukrainischen Gemeinden und Klöstern, die einerseits gegenüber der Orthodoxie die eigene Identität hervorgehoben haben, die heute aber der Aufgabe der griechisch-katholischen Kirche, Brücke zwischen Ost und West zu sein, äußerst hinderlich sind, wenn sie diese Mission nicht gänzlich unmöglich machen!
Ein „lateinischer" Katholik, der an einem griechisch-katholischen Gottesdienst teilnimmt, soll sich folgendes vor Augen halten: Er ist in einem katholischen Gottesdienst, er darf hier seine Sonntagspflicht erfüllen, darf zur Kommunion gehen und alle die rituellen Vollzüge mitmachen, die der Ritus vorsieht. Er hat hier die Chance, sich anhand des ganz „anderen" bewußt zu werden, daß „katholisch" immer mehr ist als konfessionelle Engführungen, mehr als die eigene Beheimatung, er kann die Grenzen seiner eigenen Kirchenerfahrung sprengen und Wertvollstes entdecken, was in der lateinischen Kirche aus verschiedensten Gründen untergegangen ist oder sich leider nicht so entwickeln konnte wie im Osten; er kann schließlich auch Gewinn dafür erlangen, wie der „eigene" westlich-lateinische Gottesdienst neu erlebt und verlebendigt werden könnte.

Die „Chrysostomos-Liturgie"[29]

Die byzantinische Kirche kennt drei Kirchenväter, die sie besonders als „Verfasser" liturgischer Texte verehrt und deren Liturgie sie auch nach ihren Namen benennt: Auf Basilius den Großen wird die „Basilius-Liturgie" zurückgeführt, die sich besonders durch das eucharistische Hochgebet von der anderen Form der Eucharistiefeier unterscheidet. Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß der 379 n. Chr. verstorbene Kirchenvater, der sich im Kampf um das rechtgläubige Bekenntnis der Dreifaltigkeit

---

[27] Константин Никольский: Пособіе къ изученію устава богослуженія православной церкви. Санкт-Петербургъ ²1900, Nachdruck Graz 1960.

[28] Юрій Федорів: Обряди української церкви. Історичний розвиток і пояснення (Opera Theologica Societatis Scientificae Ucrainorum, Vol. 18). Rom – Toronto 1970.

[29] G. Wagner: Der Ursprung der Chrysostomusliturgie (LQF 59). Münster 1973.

auszeichnete, das Eucharistische Hochgebet bearbeitet hat. Dieses stand auch bei der Neuschöpfung des 4. Hochgebetes Pate, wie es in der Liturgiereform des 2. Vatikanums Einzug in die neuen Meßbücher des Abendlands gefunden hat. Die byzantinische Kirche feiert die Basilius-Liturgie mit dem sehr langen Hochgebet am 1. Januar (Fest des hl. Basilius), am Karsamstag, in der Nachtwache zu Weihnachten und Erscheinung des Herrn, an den Sonntagen der Fastenzeit und am Gründonnerstag.
Mit dem Namen des römischen Papstes Gregor der Große († 604) verbindet sich die „Liturgie der vorgeweihten Gaben", eine Vesper mit Kommunionausteilung, die vor allem an den Werktagen der großen Fastenzeit gefeiert wird, die man ursprünglich für aliturgische Tage hielt, an denen also wegen des strengen Bußcharakters keine Eucharistiefeier stattfinden sollte. Die Berufung auf Gregor den Großen ist aber ebenso zweifelhaft wie diejenige auf den 407 n. Chr. verstorbenen Johannes Chrysostomos als Verfasser der nach ihm benannten Liturgie, die an den meisten anderen Tagen des Kirchenjahres gefeiert wird. Erst seit dem 8. Jahrhundert werden einzelne Gebete der Liturgie mit seinem Namen verbunden. Die Berufung auf Johannes Chrysostomos zeugt aber noch von der starken Einflußnahme, die Antiochien als eines der wichtigsten christlichen Zentren der frühen Kirche auf Byzanz ausübte, auch in liturgischer Hinsicht. In Antiochien wirkte Chrysostomos als berühmter Prediger, bevor er Bischof der Kaiserstadt am Bosporus wurde. Wenn die byzantinische Kirche die „Chrysostomos-Liturgie" feiert, dann hat die Ausgestaltung der Liturgie einen langen Entwicklungsprozeß hinter sich, der erst mit dem Übergang vom Spätmittelalter in die Neuzeit seinen Abschluß gefunden hat.

Die „Nachtwache"[30]

Auf den Gottesdienstordnungen byzantinischer Kirchen erscheint vor großen Festen die „Nachtwache", und Musikfreunden ist dieser Begriff auch durch Sergej Rachmaninow bekannt, der sie kunstvoll vertonte. Die „Nachtwache" ist ein Gottesdienst, der an den Vorabenden der großen Feste gehalten wird und den Rest jenes altchristlichen Brauches darstellt, die ganze Nacht über zu wachen und sie liturgisch zu begehen, wobei die Eucharistiefeier am Festtag selbst den Abschluß bildete. Der im Westen bekannteste Rest der altchristlichen „Vigil" ist die „Feier der Osternacht", die so schon von Augustinus benannte „Mutter aller Vigilien",[31] von der alle anderen Nachtwachen der frühen Kirche abstammen. Die feiernde Gemeinde schreitet mit Christus vom Dunkel in das Licht, vom Tod zum Leben; diese Vigil wurde dann ja auch zum bevorzugten Tauftermin.
An die Nachtwache früherer Zeiten, die wirklich die gesamte Nacht über dauerte und mit der Liturgie am Morgen endete, erinnert noch die „Nachtwache" der byzantinischen Kirche vor den großen Festen; nur dauert sie eben nicht mehr die ganze Nacht über, sondern ist ein Gottesdienst am Vorabend, der aus einer großen Vesper („Paramone" heißt als militärischer Fachterminus „auf Wache stehen")

[30] Vgl. Onasch 278f.
[31] Sermo 219 – PL 38, 1088.

besteht, an die sich schon am Vorabend der Orthros, das Morgenlob des eigentlichen Festtages, anschließt. Besondere Kennzeichen der Nachtwache sind eine eigene (Bitt-)Prozession in den Narthex, den Vorraum des Kirchenschiffs, die mit einer besonderen Litanei verbunden ist, und der Ritus der „Artoklasie", des Brotbrechens, was aber nicht auf die Eucharistie verweist, sondern zusammen mit Wein und Öl einst zur Erfrischung während des langen Nachtgottesdienstes gereicht wurde.
Natürlich ist die Nachtwache – wie auch alle anderen Horen des Stundengebets – wie die Feier der Sakramente im weiteren Sinn „Liturgie", also von der Kirche geordneter Gottesdienst, aber in der byzantinischen Kirche ist der Begriff „Liturgie" in einer engeren Bedeutung der Feier der Eucharistie vorbehalten und ging auch unübersetzt in die slawischen Sprachen ein.

Das Archieratikon und seine Verbindlichkeit

Dem lateinischen „Pontifikale" entsprechend ist das „Archieratikon" ein Buch, in dem alle liturgischen Funktionen des Bischofs enthalten sind. Leitet sich der Begriff „Pontifikale" vom „pontifex", dem Brückenbauer zwischen Gott und Welt, her, so wird der Name „Archieratikon" auf die griechische bzw. kirchenslawische Bezeichnung für den Bischof zurückgeführt (ἀρχιερεύς, **архїерéи**), die genaugenommen „Hoherpriester" bedeutet.
Das älteste Zeugnis für ein liturgisches Buch für die abendländische Kirche ist das „Sacramentarium Veronense".[32] Dieses und die anderen römischen Liturgiebücher enthalten fast nur liturgische Texte, nicht aber Beschreibungen des liturgischen Ablaufs. Was man später „Rubriken" nannte, enthalten die „Ordines", eigene Regiebücher zur Regelung der liturgischen Abläufe. Die „Ordines Romani"[33] entstanden zumeist nördlich der Alpen, enthalten aber auch römische Traditionen, die aus den Ergänzungen zu rekonstruieren sind. Die Ordines führten zu weiteren liturgischen Büchern, deren bedeutendstes vor der Jahrtausendwende das um 950 von den Benediktinern des Mainzer Klosters St. Alban erarbeitete „Römisch-Germanische Pontifikale" ist. Darin sind neben den später in roter Farbe geschriebenen bzw. gedruckten „Regieanweisungen" (daher auch „Rubriken" genannt) die liturgischen Gebete selbst ebenfalls enthalten. Dieses Pontifikale erhielt seine prägende Gestalt für das Mittelalter und die nachfolgenden Jahrhunderte durch die Bearbeitung von Wilhelm Durandus, Bischof von Mende.[34]
Besonders im Zeitalter der Gegenreformation erhielten die liturgischen Bücher in der katholischen Kirche des Westens den Charakter absoluten Gehorsam einfordernder Verpflichtungen. Die Beobachtung jeder rubrikalen Anweisung galt unter schwerer Sünde verpflichtend. Die Regelung der liturgischen Gestalt ist auch nach dem heutigen Kirchenrecht allein eine Sache der kirchlichen Autoritäten. Das heißt für die lateinische Kirche: Der Heilige Stuhl ordnet durch die Herausgabe der amt-

---

[32] Herausgegeben von K. Mohlberg, Rom 1956.
[33] Herausgegeben von M. Andrieu: Les Ordines Romani du haut moyen-âge. Bd. I-V, Louvain 1948-61.
[34] Das Pontifikale des Durandus hat M. Andrieu herausgegeben: Le Pontifical romain au moyen-âge. Bd. 3: Le Pontifical de Guillaume Durand. Rom 1940.

lichen liturgischen Bücher und durch den Erlaß sonstiger Normen die Liturgie der Gesamtkirche. Unter Beobachtung der obersten Autorität ordnet und beaufsichtigt der Diözesanbischof die Liturgie seines Bistums.

Den orthodoxen Kirchen fehlt eine oberste Autorität zur einheitlichen Ordnung der Liturgie. Obwohl der Gottesdienst in den einzelnen Patriarchaten, in den kulturell unterschiedlich geprägten Nationalkirchen sowie nach regionalem Brauchtum sehr variieren kann, ist bei aller Verschiedenheit eine Einheit liturgischer Vollzüge in den einzelnen Kirchen gegeben: „Es gilt aber in der orthodoxen Kirche als gesicherte Tatsache, daß eine Norm, die von allen orthodoxen Kirchen rezipiert ist, der also das Pleroma der Kirche das Siegel seiner Zustimmung aufgedrückt hat, volle Verbindlichkeit besitzt. Eine solche Zustimmung gibt es für die bestehende Gottesdienstordnung seit urvordenklicher Zeit. Eine solche Zustimmung gibt es auch für die Überzeugung, daß keine einzelne orthodoxe Kirche die Gottesdienstordnung ändern darf, weil sie sonst die Einheit aller orthodoxen Kirchen in Gefahr brächte."[35]

Entscheidend für das Wachsen der Gottesdienstordnung war eine „Annahme von unten": Gewisse Zentren religiösen Lebens, Klöster oder Bischöfe, ordneten die Liturgie, welche in dem Maße Verbindlichkeit erlangte, als diese Ordnung übernommen und beobachtet wurde. Von enormem Einfluß waren das Wallfahrtszentrum der Christenheit schlechthin und das dortige Kloster des heiligen Sabas; in der Reichshauptstadt war es das Studiou-Kloster, dessen Abt Theodoros Studites berühmt wurde als Verteidiger der Bilderverehrung, aber auch als Zusammensteller liturgischer Bücher.

„Von oben" initiierte Liturgiereformen konnten sich dagegen nie recht durchsetzen; am bekanntesten ist der Reformversuch des Moskauer Patriarchen Nikon, der sogar eine Kirchenspaltung heraufbeschwor und nur mit Hilfe staatlicher Macht und entsprechenden Repressionen verfügt werden konnte. „Das Bewußtsein, daß liturgische Ordnungen nicht durch ‚Verfügungen von oben' geschaffen werden, ist bei den Orientalen so stark, daß es selbst unter Unierten, die überdies schon lange in westlicher Umwelt leben, zu Volksaufständen kommen kann, wenn Hierarchen einen Eingriff wagen."[36] Felmy spricht von „einer unlösbaren Einheit von Ritus und Dogma", die ganzheitlich im Ritus erlebt und erfahren wurde und „die jeder Änderung des Ritus gegenüber skeptisch stimmen" mußte.[37]

Die Gesamtheit der Kirche ist also Hüterin der Gottesdienstordnung. Dennoch läßt dies „trotz der fast völligen Gleichheit der gottesdienstlichen Textbücher eine große Variabilität des Gottesdienstvollzugs" zu. „Eine Gottesdienstordnung, die durch gelebte Solidarität zwischen den Ortskirchen aufrechterhalten wird, aber keine Festschreibung erlebte wie die römische nach dem Tridentinum, kann nicht so unbeweglich werden, daß sie schließlich zur Befreiung aus den Folgen jahrhundertelanger

---

[35] E. C. Suttner: Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche. In: LJ 33 (1983) 30-42. 34.

[36] Ebd. 35.

[37] Felmy, Deutung 80f. Zu einer kurzen griechischen Wertung der Abspaltung der Altgläubigen vgl. Kallinikos 247f. Zum Ganzen vgl. A. M. Ammann: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950, 270-278.

Anpassungsversäumnisse einer explosionsartigen Reform bedürfte, wie eine solche nach dem 2. Vatikanum in der lateinischen Kirche vor sich ging."[38]
Wenn nicht zuletzt durch westlichen Einfluß den liturgischen Büchern in der ukrainischen Kirche ein hoher Verbindlichkeitsgrad zukommt, so ist doch gerade bei den liturgischen Bestimmungen des Archieratikon sehr auf die kulturellen Rahmenbedingungen zu achten, welche die Gestalt der bischöflichen Liturgie mitbestimmen. Vieles, was in konfessionell geschlossenen Gebieten (wieder) möglich ist, läßt sich anderenorts kaum oder gar nicht verwirklichen. So hat der zelebrierende Bischof sich zwar an die Anweisungen des Archieratikon zu halten, ihm steht es aber schon frei, Anpassungen an die Situation der jeweils mitfeiernden Gemeinde dort vorzunehmen, wo die Identität des gottesdienstlichen Vollzuges nicht berührt wird.

[38] Suttner, Gottesdienst und Recht 36f.

Kapitel 4

„Verherrlicht Gott mit eurem Leib" (1 Kor 6,20)

Zur Leiblichkeit der byzantinischen Liturgie

Ein leiblicher Symbolbegriff

Menschen können miteinander kommunizieren, sie gehen miteinander Beziehungen ein. Eine unabdingbare Voraussetzung dafür ist, daß die Partner einer solchen Beziehung füreinander in irgendeiner Weise gegenwärtig sein müssen. Ohne die Gegenwart des einen ist der andere sprichwörtlich einsam, d. h. beziehungslos. Nun ist der Mensch aber ein Wesen aus Geist und Leib; er ist weder allein das eine noch allein das andere, sondern er ist in seinem Leib gegenwärtige Seele.
Des Menschen geheimnisvolles Wesen ist es, Leben zu haben; er ist eine „lebendige Seele", so wie man eine Anzahl von Menschen etwas altmodisch auch als „Seelen" bezeichnet. Aber lebendig ist der Mensch nur über seinen Leib. Mittels des Leibes als des intimen Instruments der Seele tritt das Leben der lebendigen Seele nach außen, äußert es sich im wahrsten Sinne des Wortes und geht Beziehungen ein. Ein Vergleich diene der Verdeutlichung: Ein Pianist mag jede Note eines Klavierkonzertes von Mozart im Kopf haben und seine Partien auch vorsummen können, aber um alles das musikalisch auszudrücken, was in ihm steckt, dazu braucht er das Instrument eines Konzertflügels; ohne dieses käme es nie zur Ausführung des Klavierkonzertes. Der Pianist könnte auch ohne Konzertflügel leben, er könnte aber niemals das ausdrücken, was in der Seele, in den geheimnisvollen Tiefen der Persönlichkeit, im Ich des Pianisten, an Musikalität und künstlerischen Fähigkeiten steckt. Der Konzertflügel mit seinen Saiten und Filzhämmerchen ist gleichsam eine Erweiterung seines Leibes.
Der Leib ist also so etwas wie das Grundinstrument, über das das Leben der Seele nach außen dringt. Er ist das Organ des Lebens und „Sakrament" der Anwesenheit der Seele; für Katholiken liegt vielleicht ein Vergleich mit der Eucharistie nahe: Wie Christus im verwandelten Brot anwesend ist, so ist es der Mensch in seinem Leib. „Das Symbolverhältnis schlechthin ist das von Leib und Seele. Der menschliche Leib ist die Analogie der Seele in der sichtbar-körperlichen Ordnung. Wollte man, was die Seele im Geistigen ist, sichtbar körperlich ausdrücken, dann käme eben der Menschenleib zu Stande. Das meint zutiefst die Formel: ‚anima forma corporis'. Im Leib übersetzt sich die Seele ins Körperliche, in ihr lebendiges ‚Symbol'."[1]
Das, was Guardini als personalen Kern des Menschen mit dem Begriff „Seele" bezeichnet, ist für ostkirchliche Theologen das „Herz".[2] In gottebenbildlicher

---

[1] Guardini, Liturg. Bildung 22.
[2] Vgl. B. Zenkowsky / H. Petzold: Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie. Marburg 1969, 72-75; P. Evdokimov: L'Orthodoxie. Paris 1979, 66-68; ders.: Die Frau und das Heil der Welt. Moers – Aschaffenburg 1989, 52f

Entsprechung zum unzugänglichen göttlichen Wesen steht das Herz für das Wesen des Menschen; es ist ebenso verborgen und unzugänglich wie der im unzugänglichen Lichte wohnende Gott. Als „Leben haben" tritt es durch die Leiblichkeit des Menschen nach außen zur Aufnahme personaler Beziehung. So zeigt Evdokimov eine direkte Kontinuität des orthodoxen Menschenbildes zu demjenigen des Alten Testaments auf: Der Mensch hat keine Seele, sondern er ist Seele, insofern diese den Leib beseelt, d. h., das „Herz" durch ihn nach außen tritt, um Beziehungen einzugehen.[3] Erst durch die Beziehungen, die nur über den Leib stattfinden können, wird der Mensch zur unverwechselbaren Persönlichkeit, über den Leib wird er zu einem Angesicht, zum Du einer ihn ansprechenden Person.
Menschen als leibgeistige Wesen sind also dann füreinander da, wenn sie sich in den realsymbolischen Gegenwartsweisen, in denen sich die Seele oder das Ich gegenwärtig setzt, begegnen. Das geschieht zunächst einmal im Leib und über den Leib. In den Lippen der geliebten Braut ist dem Bräutigam seine zukünftige Ehefrau und Mutter seiner Kinder ganz und gar gegenwärtig, obwohl niemand in Abrede stellen kann, daß die komplexe, reiche Persönlichkeit des geliebten Du doch weit über die Bindegewebsmassen der Lippen hinausgeht. Aber im Kuß ist eben die geliebte Braut über das „Sakrament" der Lippen erfahrbar!
Der Leib ist aber – so intim er mit der Geistseele als Instrument und Gegenwartsweise in Verbindung steht – nicht ausreichend, alles das auszudrücken, was der Mensch als Geistseele über die Materialität der ihn umgebenden Welt ausdrücken kann und möchte. Auch das Kleid, das in die Hand genommene Gerät und der Raum dienen dem Selbstausdruck der Seele, auch sie sind realsymbolische Vergegenwärtigungsweisen der Seele.

Umfassende Leiblichkeit – auch und gerade in der Verbindung mit Gott

Eine tödliche Bedrohung für die Liturgie ging und geht von spiritualistischen Haltungen aus. Sie sind verführerisch, geben sich zumeist „fromm" und warten gar mit Schriftargumenten auf, z. B.: „Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh 4,24). Wenn Gott Geist ist, dann verlangt die Begegnung mit ihm die Abstraktion von allem Nicht-Geist, also von der sichtbaren, der Vergänglichkeit unterworfenen Welt, wird doch im Neuen Testament selbst dem heilwirkenden „Geist" das verderbliche „Fleisch" gegenübergestellt.
Nocent beklagt insbesondere im römische Christentum eine Tendenz zu einem entleiblichten, abstrakten Intellektualismus, die er als „aristokratische Haltung Roms" bezeichnet: Im Streben nach einem „höchsten Kulturniveau", wie es sich vor allem sprachlicher Ausdrucksformen bedient, sei die römische Liturgie leiblichen Vollzügen insgesamt nicht sehr gewogen gewesen und diese Geringschätzung bestimme

[3] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 63, 68.

auch noch heute die Liturgie des Abendlandes;[4] möglicherweise unterscheidet sich gerade darin die römische Kirche von anderen abendländischen Ortskirchen, insbesondere aber vom byzantinischen Christentum.[5]
Aufgrund ihrer Konzentration auf das Wort allein („sola scriptura") waren die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen immer anfällig für diese Art von Spiritualismen. Zumindest die Lutheraner hatten aber noch so viel katholisch-vorreformatorisches Erbe bewahrt, daß sie von den katastrophalen Folgen der Entleiblichung für die Wahrung der Glaubenssubstanz weniger betroffen waren als die Reformierten. Ebenfalls trug die Aufklärung das Ihrige noch dazu bei, den Glauben als mehr oder weniger rationale Sache gründlich mißzuverstehen. So trachtet denn ein seit Reformation und Aufklärung im westlichen Kulturkreis periodisch immer wieder auftretender Intellektualismus, der sich zu Unrecht auf die Heilige Schrift beruft,[6] danach, die sinnenhafte Welt aus der Beziehung des Menschen mit Gott weitestgehend herauszuhalten. Diese wird sogar verdächtigt, die geistige Gottesbeziehung zu stören, zumindest aber von ihr abzulenken. Der Spiritualismus kann demgemäß mit der liturgischen Feier an sich, die immer eine sinnenhafte Dimension besitzt, nur wenig anfangen. Er reduziert sie auf das absolut notwendige Maß und versteht die leiblich-sinnenhaften Vollzüge des Gottesdienstes bestenfalls als didaktische Rahmenhandlungen für das Geistige, für das Wort, in dem allein der Mensch Gott begegnen soll. So hält denn Zwingli ein äußerstes Minimum an „Zeremonien" für notwendig, „damit die sach nit gar dürr und rouw verhandlet und der menschlichen blödigkeit ouch etwas zugegeben wurde".[7]
Daß es im Zuge der auch bei den Katholiken leider weitverbreiteten Verfälschung des Gottesdienstes im Sinne seiner Pädagogisierung trotz aller angeblichen Hochschätzung des Leiblichen eine durch und durch zerstörerische spiritualistische Grundhaltung gibt, sei nur am Rande bemerkt. Nur soviel: Eine mit einem Besen bewaffnete Gemeindereferentin, die in einem Bußgottesdienst zusammen mit einem Diakon den Altarraum der Kirche fegt, um „Bekehrung" auszudrücken, hat weder etwas von der Theologie und Würde des Gottesdienstes noch etwas von Buße und Bekehrung verstanden, sondern treibt mit dem falschen Etikett der Leiblichkeit lediglich das Heilige zerstörenden Mumpitz im Heiligtum!
Doch zurück zum eigentlichen Spiritualismus: Sein Grundbekenntnis lautet: Nichts Geschaffenes ist sakral, nichts den Sinnen Zugängliches führt zu Gott oder ist gar Träger des Heiligen. Alles ist bestimmt von der Profanität dieser Welt, es gibt keinen

---

[4] Vgl. A. Nocent: Gesten, Symbole und Wort in der heutigen westlichen Liturgie. In: Concilium 16 (1980) 92-97. 92: Man kann sich fragen, „wie weit ein abstrakter Intellektualismus, der sich nicht irgendwie in Gesten zu äußern sucht, von höchstem Kulturniveau zeugt". 93: „Ist aber unsere römische Liturgie nicht schon von jeher gekennzeichnet durch eine gewisse Distanz vom Visuellen und ein gewisses erhabenes aristokratisches Gepräge?"

[5] Nach Jungmann MS I, 100f., wurde die klar-logische und nüchterne Liturgie Roms schon von den romanisierten Kelten durch das Element des Dramatischen bereichert, wobei die gallische Überlieferung der orientalischen Eigenart näher steht als der römischen.

[6] Vgl. H. Schürmann: Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung". In: Der Seelsorger 38 (Wien 1968) 38-48.

[7] Zitiert nach E. Weismann: Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen: Leiturgia III. Kassel 1956, 1-96. 37.

ausgesonderten Sakralraum in der Schöpfung mehr, weil „Gott alles sakral gemacht habe, sei alles profan geworden".[8] Bestenfalls dient die sichtbare Welt als Medium zur Vermittlung eines Lernziels, so wie man eben zur Vermittlung mathematischer Sachverhalte an Kinder Äpfel und Birnen benützt.
Bis zum Beginn der Neuzeit erachtete man die sichtbare Welt aber als durchaus fähig, Träger des Heiligen zu sein; man griff zu Erklärung auf die (neu-)platonische Teilhabelehre zurück, wie sie seit der Zeit der Kirchenväter in der christlichen Theologie Heimat gefunden hatte.[9]
Mit ihrer Hilfe soll zum Ausdruck kommen, daß Endliches, Sichtbares und Begrenztes aus der Schöpfung fähig ist, das Unsichtbare, Unendliche, also Göttliches, zu vergegenwärtigen, ohne damit selbst verwechselt zu werden.[10] Das Endliche, Dinghafte und Leibliche wird zum wirklichkeitsgeladenen Symbol, zum „Realsymbol", weil das Endliche und Leibhafte so sehr Anteil hat am Unendlichen und Geistigen, daß es das Unsichtbare den Sinnen des Menschen gegenwärtig macht.
Gefährlich wird die Teilhabelehre dann, wenn sie über das Realsymbol zum Mißverständnis einer allumfassenden Sakramentalität der ganzen Welt verleitet. Alles aus der Lebenswelt der Menschen ist dann fähig, das Unsichtbare gegenwärtig zu setzen. Auch dies ist eine der Versuchungen, denen die Liturgie ausgesetzt ist: Alles ist wirklichkeitserfülltes Zeichen der Gegenwart Christi; „der Bruder ist Sakrament, die Natur ist Sakrament, die Kunst und die Kultur, der Guerillakrieg und die Aufrechterhaltung der Ordnung, die Psychoanalyse oder die Gruppendynamik. Das Sakramentale ist Allheilmittel, die wilden Liturgien wimmeln."[11] Weil aber das wahre, dem Menschen das Heil wirkende Sakrament allein „von oben", von Gott her, kommen kann, deshalb kann nicht alles und jedes aus der Welt der Menschen „Sakrament" sein; sonst bestünde das Wesen des Sakramentes ja darin, wie irgendein anderes Zeichen an eine unsichtbare Wirklichkeit lediglich zu erinnern. Das Sakrament als Werk der göttlichen Gnade in den sichtbar-leiblichen Zeichen der Menschenwelt orientiert sich an den Grundvollzügen des menschlichen Lebens: die Geburt zum neuen Leben in der Taufe, das Ernährtwerden mit dem göttlichen Lebens-Mittel in der Eucharistie, die Heilung von Leib und Seele in Buße und Krankensalbung, die partnerschaftliche Zusammenarbeit von Heiligem Geist und Mensch in der Firmung, die Beziehungseinordnung im Sakrament der Ehe und ebenso im Weihesakrament. Keinem dieser sakramentalen Vollzüge mangelt das leiblich-materielle Element.

---

[8] K. Koch: Schöpfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergöttlerung der Welt. In: R. Liggenstorfer (Hg.): Schöpfung und Geschichte (FS Paul Mäder). Romanshorn 1991, 31-53. 32.

[9] Vgl. E. v. Ivanka: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964.

[10] Hotz verankert die platonische Teilhabelehre als tief in der Seele des Menschen eingeprägtes „hierophanes" Erleben der Gegenwart des Absoluten im Endlichen beim frühen Menschen, das seit dem Platonismus philosophisch durchdrungen worden sei, vgl. R. Hotz: Religion – Symbolhandlung – Sakrament. Die christlich-theologische Bedeutung des kultischen Symbolhandelns. In: LJ 31 (1981) 36-54.

[11] Corbon 110.

„Gratia supponit naturam": Ohne Natur gibt es keine Gnade.[12] Die geschaffene Natur ist gleichsam die Ebene, auf der Gott mit seinen Geschöpfen in Verbindung tritt. Ohne die Schöpfung und ihren Mittlerdienst gibt es demnach für die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch keine Kommunikationsmöglichkeit und damit auch keine Begegnung. Die Schöpfung selbst, die den Sinnen, dem Denken, Fühlen und Wahrnehmen des Menschen zugängliche Welt, ist das Dazwischen der personalen Beziehung Gottes mit dem Menschen.
Ihre Schönheit und Gutheit gründet in der Heiligkeit des Schöpfers, für den sie transparent ist, so daß die Schönheit eine eigene Offenbarungsquelle für die Erkenntnis Gottes darstellt.[13] Für den orthodoxen Theologen Olivier Clément ist die Schönheit, „die alle Beziehung hervorruft", sogar einer der Namen Gottes.[14] Die geschaffene Welt insgesamt ist ein brennender Dornbusch, der vom göttlichen Licht durchdrungen ist. Sie ist eine „Ikone", weil sie transparent ist für ihren Schöpfer, der sie durchdringt, ohne sie ihrer kreatürlichen Identität zu berauben; sie hat teil an Gott, von dessen Herrlichkeit sie durchdrungen ist wie das heiße Eisen vom Feuer. Diese Durchdringung, die das Wesen der geschaffenen Dinge nicht zerstört, sondern in einem göttlichen Licht erscheinen läßt – so wie das heiße Eisen vom Feuer widerstrahlt und dennoch Eisen ist und bleibt –, macht es möglich, daß das Sichtbare das Unsichtbare symbolisiert und in einer „allumfassenden Eucharistie" die göttliche Herrlichkeit widerspiegelt.[15]
Dieses Durchdrungensein der geschaffenen Wirklichkeit von Gott bestimmt nach Clément den christlichen Symbolbegriff, nach dem alles Irdische durch das Himmlische betrachtet wird. Die Welt wird nicht in Gott aufgelöst, sondern zum Ort Gottes, zum Tempel des Heiligen Geistes, zur Kommunikationsebene von Gott und Mensch. Norm und Modellfall für dieses Symbolverständnis der Durchdringung („Perichorese" ist der theologische Fachterminus) ist die Menschennatur Christi und damit auch die Eucharistie, auch als Abwehr gegen die beschriebene Gefahr eines ausufernden Sakramentalismus: Der geschichtliche wie der eucharistische Leib Christi bleiben beide Weltwirklichkeiten in ihrem kreatürlichen Selbststand, in denen aber die Fülle der Gottheit wohnt und durch die – einer Quelle gleich – Gott mit den Menschen in Beziehung tritt. Es gilt, die ganze Schöpfung in diese durch und in Christus eröffnete Kommunikation einzubeziehen in eine „allumfassenden Eucharistie", die in der Endzeit in die himmlische Liturgie einmündet.

---

[12] Vgl. B. Stoeckle: „Gratia supponit naturam" – Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms. Rom 1962; G. Muschalek: Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem. In: MySal II, 546-558.

[13] Vgl. O. Clément: La beauté comme révélation. In: La Vie Spirituelle 637 (1980) 251-270. 251. Zum Schönen, das in aller Erscheinung sich stets selbst überschreitet und den Menschen zur grenzenlosen, unendlichen Kommunikation herausfordert, vgl. auch H. U. v. Balthasar: Wahrheit. Ein Versuch. Einsiedeln 1947, 253f.

[14] Clément, La beauté comme révélation 251: „La beauté est un nom divin et Denys l'Aréopagite, dans son traité des Noms divins, célèbre ‚la Beauté qui produit toute communion'. Dieu est en lui même plénitude de beauté, dans un sens inséparablement ontologique et personnel."

[15] Ebd. 253: „La périchorèse, car le visible doit symboliser l'invisible, doit rendre gloire dans une immense eucharistie."

Als Ausdrucksweisen der Seele kann gerade im Gottesdienst die Bedeutung des Leibes und der leiblichen Vollzüge nicht hoch genug eingeschätzt werden:[16] Gegen die Vorherrschaft des Wortes wird den leiblichen Vollzügen in der Liturgie der gleiche Wert zuerkannt, wie er dem Wort zukommt. Segnungen, Kreuzzeichen, Niederfallen, Verneigungen usw. drücken die Seele aus und wirken als leibliche Vollzüge wieder auf sie zurück: „Tatsächlich ist das Herz der Meister und König des ganzen körperlichen Organismus, und wenn die Gnade in die Kammern des Herzens dringt, lenkt sie alle Glieder und alle Gedanken', sagt der heilige Gregor Palamas in dieser guten Weise."[17] Leibliche Vollzüge wirken auch auf die Seele zurück, erinnern sie durch den Vollzug selbst an das, was die Seele einmal in ihnen auszudrücken vermochte und später wieder vergessen hat.

Pieper zeigt dies an einem literarischen Beispiel: Im Vollzug der Krankensalbung macht der schon seit langem ungläubig gewordene Kranke „automatisch" das in Kindertagen zum Besitz gewordene Kreuzzeichen. Er wird über den leiblichen Vollzug an die religiöse Dimension seines sich dem Ende zuneigenden Lebens „erinnert" und findet dadurch wieder zu Gott zurück: „Es ist die erinnernde Kraft des leibhaftigen Zeichens", die bewirkt hat, „daß der inzwischen vergessene, vernachlässigte, fast erstickte Glaube an den Dreieinigen Gott und den Opfertod des Herrn kaum noch zu lebendiger seelischer Wirklichkeit geworden wäre, hätte nicht die Hand das leibhaftige, eben diesen Glauben ... bekundende Zeichen ‚auswendig' gewußt und sozusagen ‚von selbst' vollbracht".[18]

Gegen alle Leibfeindlichkeit, die den sterblichen, schwachen und von Krankheiten geplagten Leib samt seiner Bedürfnisse und physischen Eigenmächtigkeiten in Trieb und physiologischen Abläufen (Atmung, Verdauung) als Gefängnis oder gar Grab der Seele abwerten will, ist die Bedeutung des Leibes und damit aller leiblichen Vollzüge, über die der Mensch niemals anders denn als leiblich mit seiner Umwelt und mit den Mitmenschen in Beziehung tritt, kaum hoch genug einzuschätzen. Der Leib ist dem Menschen das Organ für seine Beziehungen, auch für diejenige zum lebendigen Gott. „Aus" seinem Leib „ek-sistiert" der Mensch, wie es Heidegger schreibt, tritt er hervor aus den verborgenen Tiefen seines Ichs, um in Beziehung zu treten.

Wenn Menschen etwas sagen, dann „äußern" sie sich; aus den Bewegungen der Lippen und der Zunge, aus den Klanggebilden unserer Worte, aus den Hand- und Armbewegungen, die das Sprechen begleiten, tritt etwas durch den Leib nach außen, die Menschen als geistige Wesen selbst! Dies gilt aber nicht allein für das Sprechen: Die Menschen „äußern" sich auch durch das Sehen; mit dem Blick der Augen tritt wiederum nichts anderes aus den Leibern heraus und betrachtet die äußere Welt als die Menschen als geistige Seelen. Dies läßt sich nun auf alle Sinne übertragen, mit denen

---

[16] Vgl. Guardini, Liturg. Bildung 15-18.

[17] P. Evdokimov: Das Gebet der Ostkirche. Graz – Wien – Köln 1986, 42f.

[18] J. Pieper: Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten. In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975. 68-83. 76f. Es handelt sich um die Sterbeszene in Evelyn Waughs Roman „Wiedersehen mit Brideshead".

der Mensch aus den verborgenen Tiefen seiner Persönlichkeit „heraustritt", um mit seiner Umwelt, besonders aber mit seinen Mitmenschen in Kontakt zu treten. Als im diesem Sinn „ek-sistierende Wesen" sind wir ganz auf diesen Dialog mit Menschen und Dingen, vor allem aber mit Gott hin angelegt. Als Lebendiges, das „ek-sistiert", ist es geradezu das Wesen des Menschen, in Kommunikation zu treten, und das erste Werkzeug dieser Kommunikation ist sein Leib. Im Umgang mit seinesgleichen hat der Mensch ein festes System von Gebärden und Gesten entwickelt, mit denen er sich, ohne zu sprechen („nonverbal"), „äußert".

Die leiblichen Vollzüge offenbaren das Verständnis von Gottesdienst

Demjenigen, der in einer Kirche des byzantinischen Ritus erstmals die heilige Liturgie mitfeiert, fällt auf, wieviel Bewegung dort herrscht. Es gibt kaum Sitzgelegenheiten, die Menschen beten stehend in einer würdevollen, ruhigen Körperhaltung. Ab und zu verneigen sie sich und schlagen dabei über sich das Kreuzzeichen. Priester und Diakone verneigen sich ohne Unterlaß, berühren mit den Fingern gar den Boden, verneigen sich nach Osten zum Altar oder auch manchmal zur versammelten Gemeinde hin. Bei westlichen Besuchern kann es unter Umständen als störend empfunden werden, daß auch innerhalb der Gemeinde so etwas wie eine dauernde Bewegung herrscht: Viele gehen zu den Ikonen ihrer Lieblingsheiligen, zünden davor Opferkerzen an und verneigen sich mit vielerlei Kreuzzeichen. Während der großen Prozessionen verneigt sich die Gemeinde vor dem hocherhobenen Evangelienbuch, und manch einer der Gottesdienstteilnehmer fällt beim großen Einzug oder bei den laut gesungenen Worten der Wandlung auf die Knie.
Anders im Abendland: Derjenige, der hier lange Zeit im Gottesdienst in Gesten und Gebärden ganz allein Bewegungen des Leibes zu vollziehen hatte, war der Priester. Dazu war alles exakt beschrieben und nicht weniger exakt vorgeschrieben.[19] Das Volk aber stand zunehmend teilnahmslos zuschauend im Gottesdienst, bis schließlich nach dem Aufkommen der Kirchenbänke zumindest für die weniger feierlichen Gottesdienste die Grundhaltung des Laien das Knien war.[20] Seine leibliche Mitwirkung in der Liturgie beschränkte sich auf „Schauen, hören und denken".[21] Wesentlich besser ist es nach Ansicht mancher Theologen im Westen auch nach der Liturgiereform nicht geworden.[22]
Die Aufklärung trug zur Reduktion leiblicher Vollzüge noch bei, denn die Vernunft braucht den Leib ja kaum, das Gefühl aber äußert sich vornehmlich durch den Leib.[23] Nicht ohne Grund behauptet Josuttis: „Mit der Kirchenbank beginnt die

---

[19] Über den Verpflichtungsgrad der Rubriken vgl. Eisenhofer I, 50f.: Rubriken sind im Gewissen verpflichtend. Zum vorgeschriebenen Erheben der Augen vgl. ebd. I, 258, zur Kniebeuge 256.

[20] Vgl. Jungmann MS I, 317.

[21] Ebd. 319, Anm. 59.

[22] Vgl. H. Tellenbach: Zur Krise des Kultischen. Kulturpsychopathologische Erörterungen. In: A. Hahn u. a. (Hg.): Anthropologie des Kults. Freiburg – Basel – Wien 1976, 82-97. 86.

[23] Vgl. Y. Congar: Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse. Salzburg 1960, 179. Zu Gegenbewegungen, etwa bei J. Sailer, vgl. J. Baumgartner: Liturgie und Leiblichkeit. In: HlD 30 (1976) 143-164. 161 mit Bezug auf M. Probst: Gottesdienst in

liturgische Modernität." Waren die Teilnehmer bisher bei der Aufführung des heiligen Rituals, das ganz unabhängig von ihnen ablief, allenfalls Zuschauer, so wurden sie im protestantischen Gottesdienst mit seinen langen Predigten zu Zuhörern. Die Kirchenbank wurde zum Programm: Sie diente der „Fixierung" der Körper, um die Seelen leichter „bearbeiten" zu können; wenn der Glaube allein genügt, dann haben alle anderen körperlichen Vollzüge außer dem Sitzen und Hören auf das allein seligmachende Wort ihre Bedeutung verloren.[24] Ähnlich Bouyer: „Eine sitzende Versammlung ist zwangsläufig passiv. Sie wird durch ihre Haltung nicht zur Anbetung angeregt, sondern im besten Fall dazu, irgendeine Unterweisung aufzunehmen oder die meiste Zeit einfach mehr oder weniger neugierig einem Schauspiel zuzuschauen, an dem sie nicht beteiligt ist."[25] Dazu wurden im Protestantismus aus Gründen gegenseitiger Abgrenzung leibliche Gebetsformen, die als „katholisch" gelten konnten, abgeschafft.

Wer etwas lernen will, muß still dasitzen und zuhören können; das lernen unsere Kinder schon in den ersten Wochen ihres Schülerdaseins. Umkehrschluß: Wer still dasitzen muß, soll etwas lernen! Also ist der Gottesdienst nach evangelischem Verständnis zunächst eine Veranstaltung, in der es etwas Entscheidendes zu lernen gilt, nämlich die Botschaft vom Kreuzestod unseres Herrn, deren bejahende Annahme für das eigene Leben dann die rechtfertigende Gnade von oben fließen läßt. Oder bei den Katholiken, zumindest früher: Alle knien und schweigen, schauen angespannt nach vorne zum Altar; dort verhandelt ein in priesterlicher Vollmacht versehener Mensch in unverständlicher Sprache leise mit Gott. Man spürt förmlich, daß alles, was vorne am Altar geschieht, einen selbst zwar betrifft, und zwar in entscheidendem Ausmaß, daß einen selbst aber eigentlich gar nichts angeht, was der Priester mit Gott verhandelt und wie er es tut. Was auf westliche Besucher an zuviel Bewegung möglicherweise anstößig wirken mag, ist auch in ostkirchlichen Gottesdiensten Ausdruck dessen, was man unter Gottesdienst versteht: Man gehört dazu, auch wenn man nicht aktiv mitsingt oder mitbetet, man ist zutiefst innerlich beteiligt und folgt der heiligen Handlung, man besucht die Heiligen als geliebte Mitbewohner des himmlischen Hofes, der sich jetzt in der liturgischen Feier herabsenkt auf die Erde und in dem man sich jetzt schon zu Hause fühlen kann und darf.

Das Stehen vor Gott

Die byzantinische Gebetshaltung schlechthin ist das Stehen des Christen vor Gott mit herabfallenden Händen. „Laßt uns schön stehen, laßt uns mit Ehrfurcht stehen!"

Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751-1832) (Studien zur Pastoralliturgie 2). Regensburg 1976, 185-187.

[24] Vgl. Josuttis 124. Ähnlich schon H. Lubienska de Lenval: Die Liturgie der Gebärde. Klosterneuburg 1959, 78, wonach die Einführung „der Bänke diese aktive Teilnahme der Gläubigen völlig in Vergessenheit geraten ließ; der Leib betete nicht mehr mit".

[25] L. Bouyer: Liturgie und Architektur. Einsiedeln – Freiburg i. Br. 1993, 92.

Mit diesem Aufruf des Diakons beginnt der Einleitungsdialog zur eucharistischen Anaphora (Hochgebet) in der Chrysostomos-Liturgie.[26]

Das Stehen ist Ausdruck der Würde und der Ehrbezeugung zugleich. Zur Begrüßung steht man auf, damit erweist man dem Gericht ebenso seine Ehre wie dem eintretenden Lehrer in der Schule. Stehen ist aber auch eine Würdehaltung; wer steht, steht „aufrecht" in seiner ganzen Länge da, spricht mit seinem Gegenüber von Angesicht zu Angesicht.

Das Stehen ist so sehr charakteristisch für die Liturgie, daß es als deren äußeres Zeichen („semeion") gilt.[27] Sicher stand am Anfang dieser diakonalen Aufforderung einmal die Mahnung zur Einhaltung einer äußeren Ordnung, aber auch diese Reglementierung lenkt das Stehen in der Liturgie an sich in eine neue Qualität.

Als Ausdrucksgebärde ist das Stehen ein „Stehen" in der Erlösung, der Mensch „steht" in Beziehung zum Gott des Lebens. Das Stehen ist nach dem ukrainischen Liturgiker Fedoriv deshalb nicht nur ein Symbol für die Auferstehung Christi, sondern auch für die freudige Erhebung des menschlichen Herzens in den Himmel, ja für die geistige und sich im Gebet vollziehende Auferstehung des Menschen. Es geht als die vornehmste Gebetsgebärde auf Christus selbst zurück, der es nach dem Markusevangelium beim Lehren des Vaterunsers erwähnte.[28] Das Stehen „ist die liturgische Grundhaltung und wird seit alters symbolisch als Zeichen der österlichen Existenz der Erlösten verstanden (vgl. Tertullian, De orat. 23; Konzil v. Nicaea can. 20)".[29]

In dem erwähnten can. 20 des Konzils von Nizäa wird für die österliche Zeit das stehende Beten vorgeschrieben, und bis heute kennt die byzantinische Kirche in der Vesper des Pfingsttages den Ritus der Kniebeuge („Goniklisia")[30], durch den das kniende Beten nach Abschluß der Osterzeit wieder eingeführt wird.

Das stehende Beten des Christen vor Gott ist Ausdruck seines Erlöstseins. Der Christ ist durch seine Taufe auf Christi Tod und Auferstehung mit seinem Erlöser gleichsam erhöht; er hat, wenn er Christus zum Bruder hat, Gott zum Vater und darf und soll so beten, wie Christus ihn selbst lehrt: Vater unser ... Der Christ ist nicht mehr Knecht, sondern Freund; der Knecht kniet vor seinem Herrn, kauert sich nieder vor dem über ihn Gewalt Habenden. Der Sohn aber steht von Angesicht zu Angesicht seinem Vater gegenüber, und dennoch erweist er ihm all die Ehrfurcht, die einem Vater von seinem Sohn gebührt. Bis zum heutigen Tag kennt die byzantinische Kirche keine Kniebänke wie in katholischen Kirchen. In der Vesper des Pfingsttages, die das Ende der österlichen Festzeit markiert, wird das kniende Beten ausdrücklich wieder erlaubt und der große Kniefall ausgeführt. Nun werden auch in der Liturgie wieder „Metanien" vollzogen, nie aber an Sonn- und Festtagen, vor

---

[26] Vgl. Kallis 122f.; „καλῶς" wird etwas zu frei mit „würdig" übersetzt.

[27] So Th. Ohm: Gebetsgebärden der Völker. Leiden 1948, 326 Johannes Chrysostomos, Hom. 18,1 in Hebr. 11 – PG 63, 135.

[28] Vgl. Fedoriv 85; Ohm 325; Lubienska de Lenval 21; Mk 11,25: „Und wenn ihr euch hinstellt, um zu beten ..."

[29] R. Sequeira: Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung: GdK 3. Regensburg ²1990, 32.

[30] Vgl. Onasch 140.

allem nicht während der Osterzeit. Wie aber zeigen byzantinische Christen nonverbal Gott gegenüber ihre Schwachheit und Kleinheit, die des göttlichen Erbarmens bedarf?

Die Metanien

Im Knien (noch mehr in der Prostratio, dem völligen Sichniederwerfen in der Weihe- und Profeßliturgie sowie im Karfreitagsgottesdienst) bringt der Mensch seine Kleinheit und Niedrigkeit Gott gegenüber zum Ausdruck. Es ist Zeichen für die Anbetung ebenso wie für die Demut des Sünders. Im Abendland verselbständigte sich daraus die Kniebeuge zur Begrüßung des Allerheiligsten, des Altars und des Kreuzes (hier wieder besonders in der Kreuzverehrung des Karfreitags).

Die Byzantiner kennen keine Kniebeuge, sondern die „kleine" und die „große Metanie" („Buße"), das Berühren des Bodens mit drei Fingern der rechten Hand und anschließender Bekreuzigung bzw. das völlige Sichniederwerfen und Berühren des Bodens mit der Stirn.[31] Das kniende Beten oder die Kniebeuge kennen die byzantinischen Christen nicht. Man unterscheidet jedoch drei verschiedenen Arten von Gebärden, die zugleich Ausdrucksformen der leiblichen Anbetung als auch der Demut und der Buße sind. Die erste Form ist meist verbunden mit dem Kreuzzeichen: Byzantinische Christen verneigen sich oft dreimal mit dem Oberkörper und machen dabei jedesmal ein Kreuzzeichen, etwa wenn sie die Kirche betreten, wenn sie eine Ikone begrüßen oder an der Königstür der Ikonenwand vorbeigehen. Doch gibt es auch die Verneigung ohne Kreuzzeichen gerade in der heiligen Liturgie, wenn der Aufruf erfolgt: „Neiget eure Häupter vor dem Herrn!"

Die zweite Gebärde heißt „die kleine Metanie", wörtlich übersetzt: „die kleine Buße": Man verneigt sich tief, macht dabei mit der rechten Hand das Kreuzzeichen und berührt darauf mit den Fingerspitzen den Fußboden.

Beobachten wir jemanden, der die „große Metanie" vollzieht, dann wird uns der Sinn dieses Berührens des Bodens mit den Fingerspitzen klar: Während man bei der

---

[31] Vgl. ebd. 313f.

großen Metanie nach Verneigung und Kreuzzeichen sich auf beide Knie niederwirft und – etwa nach Art der Muslime – mit der Stirn den Fußboden berührt, deutet die kleine Metanie dieses vollständige Sichniederwerfen lediglich an. Zu welchen Stellen in der heiligen Liturgie die Christen diese verschiedenen Metanien vollziehen, ist ebenso festgelegt wie das Knien in der abendländischen Messe; neben örtlich sehr unterschiedlichen Gewohnheiten bleibt es aber auch der Frömmigkeit des einzelnen Christen überlassen, je nachdem, was seine Seele dem Werkzeug Leib als Form der Äußerung zu tun eingibt.

Das Sitzen

Das Sitzen ist sowohl die Haltung des aufnehmenden und betrachtenden Zuhörens als auch Zeichen der Autorität. Der Leiter einer Versammlung „sitzt ihr vor" (prä-sidiert ihr), der Lehrer hat seinen „Lehrstuhl" (Cathedra), der Richter seinen Richterstuhl. Für die Zuhörer der Gemeinde ist das Sitzen Ausdrucksgebärde für die Hörbereitschaft, für den sitzenden Prediger (den auf seiner Cathedra sitzenden, mit Lehrautorität ausgestatteten Bischof als Lehrer seiner Kirche) sowie den sitzenden Beichtvater (als Inhaber jurisdiktioneller Gewalt) eher eine Handlungsgebärde.[32]
In byzantinischen Kirchen gab es bis zur Gegenwart in der Regel kein Gestühl, wie wir es im Abendland seit der Reformation kennen; nur in einigen griechischen und unierten Kirchen haben sich nach westlichem Vorbild Bänke durchgesetzt. Nur entlang den Wänden gab (und gibt es heute noch in russischen Kirchen) sog. „Stasidien", Sitzgelegenheiten, die dem Chorgestühl abendländischer Klosterkirchen nicht unähnlich sind, aber nur einem kleinen Bruchteil der Gemeinde Sitzgelegenheit bieten. Die normale Haltung während der gesamten Liturgie ist das Stehen; nur in griechischen und unierten Gemeinden sitzt man während der Lesung und der Predigt, aber auch während der Ektenien (Fürbittreihen), die der Diakon vorträgt. Das Sitzen als Ausdruck der Autorität und der Leitung ist in der Liturgie sogar mit einem eigenen Ritus versehen, der „Zeremonie des Thrones", auf den sich der Bischof im Pontifikalamt niederläßt, während der Priester seinen Platz stets neben dem Thron einnimmt.

Hand- und Fingerspiele

Die verschiedenen Haltungen der Hände sind sehr eindrückliche Ausdrucksgebärden des betenden Menschen. Die Orantenhaltung – die zum Himmel erhobenen, geöffneten Hände – kann als eine in allen Religionen verbreitete, allgemeinmenschliche Gebetshaltung gelten: Der Mensch „berührt" gleichsam den Himmel als Wohn-

[32] Vgl. Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung 32.

sitz Gottes, bittet um seine Gnadengaben und hält die geöffneten Hände für diese empfangsbereit.[33] Das Alte Testament bezeugt die Orantenhaltung ebenso wie das Neue (z. B. Ps 28 [27],2; Jes 1,15; 1 Tim 2,8); sie war die allgemeinverbreitete Gebetshaltung der Christen. Leider entwickelte sie sich zu einer dem Priester in der liturgischen Feier vorbehaltenen Gebetshaltung, wobei die mittelalterliche Meßerklärung gerne ein schon von den Vätern (z. B. Tertullian, Cyprian)[34] gebrauchtes Motiv aufnahm, das das Ausbreiten der Hände in einen Bezug zum gekreuzigten Christus brachte und damit die Orantenhaltung des Priesters am Altar im Zusammenhang mit dem Meßopfer erklärte. Klerikalistisch ist auch die nachsymbolische Herleitung der (priesterlichen) Orantenhaltung bei Innozenz III.: Wie Mose nach Ex 17,12 seine Hände zum Himmel erheben mußte, um den Sieg Israels zu ermöglichen und dabei von Aaron und Hur unterstützt wurde, so unterstützen die Leviten die Orantenhaltung des Papstes.[35] Vielleicht kann die vermehrte Wiedergewinnung leiblichen Betens im Gottesdienst damit beginnen, diese uralte Gebetsgebärde wieder zu entklerikalisieren und allen Teilnehmern der liturgischen Versammlung zugänglich zu machen.

Zur weitverbreiteten Gebetsgebärde, besonders der Laien, wurde unter dem Einfluß germanischer Rechtssymbolik das Zusammenlegen (Falten) der Hände. Der Hinduismus kennt sie ebenso wie der Buddhismus, die tibetische und die japanische Religion; sie war auch eine altgermanische Gebetshaltung und wurde nicht zuletzt über den Lehnseid zur christlichen Gebärde.[36] Der Lehnsnehmer legte seine gefalteten Hände in die geöffneten des Lehnsgebers; nach dem Treueversprechen schloß dieser seine Hände um die gefalteten des Lehnsnehmers, so wie es heute noch beim Treueversprechen in der Weiheliturgie geschieht. Damit äußerlich verwandt, aber viel älter ist das Ineinanderverschlingen der Finger. Plinius und Ovid bezeugen es, und nach den Dialogen Gregors d. Gr. (II,53) bewirkte die heilige Scholastika „insertas digitis manus" bei Gott das Wunder, das ihr Verbleiben bei ihrem Bruder Benedikt ermöglichte. Orientalischen Ursprungs ist die Gebärde der über der Brust gekreuzten Hände. Sie kam in die byzantinische Kirche, wo sie heute noch von den Kommunikanten eingenommen wird, und spielte auch in der Liturgie der Karthäuser eine gewisse Rolle.[37]

Eine feste Haltung der Hände ist dem christlichen Osten weniger bekannt. Wohl beten besonders in unierten Kirchen Christen nach Art der Abendländer, und auch bei den Orthodoxen ist manch westlicher Einfluß spürbar, aber ein fester Brauch, wie beim Beten die Hände zu halten seien, ist niemals so recht aufgekommen.

---

[33] Vgl. Heiler, Gebet 101f.

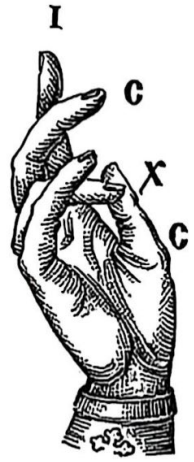
[34] Vgl. Tertullian, De Oratione 14 – CSEL 20,189; Cyprian, De dom. orat. 6 – CSEL 3,1, 269. Tertullian mahnt zudem, die Orantenhaltung „bescheiden" und ohne kühn zu Gott erhobenen Blick einzunehmen: „ne vultu quidem in audaciam erecto": De oratione 17 – CSEL 20,190.

[35] De sacro alt. myst. II, 28: De extensione manuum sacerdotis in missa – PL 217, 815 B.

[36] Vgl. Heiler, Gebet 103.

[37] Zum Gesamt der Gebetsgebärden vgl. Eisenhofer I, 266-268.

Viel bedeutender aber ist für den byzantinischen Christen die Haltung der Finger der rechten Hand, wenn er das Kreuzzeichen über sich macht. Unter anderem über diese Fingerhaltung ist es in Rußland, als Patriarch Nikon (1605-1681) die russische Liturgie nach dem Vorbild der griechischen reformieren wollte, sogar zu einer bis heute andauernden Kirchenspaltung (die sog. „Altgläubigen") und in der Folgezeit auch zu blutigen Auseinandersetzungen gekommen.[38] Schließlich hat sich auch in Rußland der griechische Brauch durchgesetzt: Man macht über sich das Kreuzzeichen mit der rechten Hand, indem man den Daumen, den Zeige- und den Mittelfinger zusammenlegt, während man den Ringfinger und den kleinen Finger auf den Handteller drückt. Ausdrücken soll diese Fingerhaltung zwei ganz fundamentale Glaubenswahrheiten des Christentums: Derjenige, der auf solche Weise die Finger zusammenlegt und das Kreuzzeichen mit ihnen über sich macht, bekennt sich zu dem einen Gott in der Dreifaltigkeit der Personen und zu Jesus Christus in den beiden Naturen des wahren Gottes und des wahren Menschen.
Die Einführung in den bewußten Vollzug des Kreuzzeichens ist von einem sehr großen mystagogischen[39] Wert: Lernt ein Kind den Sinn dieser Fingerhaltung und den des Kreuzzeichens, dann hat es schon drei fundamentale Glaubenswahrheiten in sich aufgenommen, und zwar nonverbal, was ja nach Auskunft der Psychologie viel tiefer in die Seele dringt als alles vernünftige Darüberreden oder Diskutieren: Gott ist ein Gott in drei Personen, Christus ist wahrer Gott, wurde uns Menschen gleich und hat uns durch seinen Tod am Kreuz vom ewigen Tod erlöst.



Eine ganz andere Fingerhaltung nimmt der byzantinische Priester ein, wenn er seine Gemeinde segnet: Er legt Daumen und Ringfinger der rechten Hand so zusammen, daß beide ein Kreuz und damit den griechischen Buchstaben X (= CH) ergeben: CHristus. Der Zeigefinger steht aufrecht, ebenfalls an einen griechischen Buchstaben erinnernd, an das I (= J), während der mittlere und der kleine Finger in ihrer gekrümmten Haltung an ein (byzantinisches bzw. kyrillisches) C (= S) erinnern. Somit haben wir in der priesterlichen Fingerhaltung wieder jene vier Buchstaben, die auch auf der Prosphore, dem Opferbrot, die Kürzel für den Namen Christi, ja in gewisser Weise sein Siegel sind: IC-XC (JS CHS – Jesus Christus).

---

[38] Vgl. Onasch 220f. A. M. Ammann: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950, 270-278.

[39] Unter „Mystagogie" verstand man die Vermittlung der gottesdienstlichen Zeichen und Symbole an einen neugetauften Christen. Nach Empfang der Taufe wurden „mystagogische Katechesen" erteilt, „Mystagogie" wäre entsprechend zu übersetzen als „Einführung in die heiligen Geheimnisse des Gottesdienstes".

Das Kreuzzeichen

In wie außerhalb der Liturgie vollziehen Christen das Kreuzzeichen,[40] dessen ältere Form des „kleinen Kreuzzeichens" (auf die Stirn, aber auch schon bald auf Mund und Brust) als Gebärde des Segnens über sich selbst früh bezeugt ist. Tertullian nennt es – in Übereinstimmung mit dem griechischen Wort „sphragis" („Siegel") – „signaculum" und bezieht es ebenso wie Cyprian und Hieronymus auf die Besiegelten nach Ezechiel (9,4) und nach der Geheimen Offenbarung (7,2-3; 9,4). Schon früh war die Besiegelung der Stirn mit dem Kreuzzeichen Teil katechumenaler Riten. Das „große Kreuzzeichen" auf Stirn, Brust und Schultern ist erst für das 2. Jahrtausend sicher bezeugt. Papst Innozenz III. beschreibt es so, wie die Byzantiner es heute noch vollziehen, indem sie den Querbalken zunächst auf die rechte und dann erst auf die linke Schulter zeichnen, als spiegelbildlicher Nachvollzug der Hand des Segnenden beim Gesegneten. Auch kennt Innozenz das bis heute bei den Byzantinern übliche große Kreuzzeichen mit Daumen, Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand und den trinitarischen Bezug dieser Haltung, während die Fingerhaltung des Segnenden bei den Byzantinern bis heute den griechischen Christusnamen zeigt.
Gegen Ende des 13. Jahrhunderts warfen die Griechen den Lateinern vor, mit fünf Fingern zu segnen und das Kreuz zu schlagen, womit das Segnen wie das Sichbekreuzigen mit allen Fingern der rechten Hand im Westen bezeugt ist; auch hatte sich im Abendland die Richtung des Querbalkens von der rechten zur linken Schulter eingebürgert. Die Begleitworte stammen aus dem frühen Mittelalter und machen – besonders bei der Verwendung von Weihwasser – das Kreuzzeichen auch zum Zeichen der Tauferinnerung.
Mit dem Kreuzzeichen „segnen sich" die Christen („das Kreuzzeichen machen" heißt lateinisch „se signare", „sich bezeichnen", woher das Wort „Segen" sich ableitet!) mit dem Zeichen der Erlösung und sprechen dabei die Worte, die in der Taufe einst über sie gesprochen wurden. Vor dem Evangelium der Messe „segnen" die Katholiken Stirn, Mund und Brust: Sie wollen damit ausdrücken, daß sie das, was der Herr im Evangelium jetzt zu ihnen sagt, bedenken (Stirn), davon künden (Mund) und es im Herzen bewahren (Brust). Das Kreuzzeichen begleitet einen Katholiken durch den ganzen Tag, den er aus seinem Glauben heraus gestaltet. Viele evangelische Christen vermissen heute diesen Brauch als nonverbale Verkündigung und Bekenntnis zugleich.
Daß Martin Luther selbst noch am Kreuzzeichen festhielt, kann aus einem leider nicht so friedfertigen Zusammenhang herausgelesen werden: Martin Luther hielt die Messe, so wie sie das Spätmittelalter verstand, geradezu für eine Gotteslästerung. So schrieb er, der wahre Christ solle, wenn er nur schon das Wort „Messe" hört, sich bekreuzigen und segnen als Schutz vor eines „Teufels Greuel".[41] Es wäre

---

[40] Vgl. Eisenhofer I, 273-281; F. J. Dölger: Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens. In: Antike und Christentum 1 (1958) 5-19; 2 (1959) 15-29; 3 (1960) 5-16; 4 (1961) 5-17; 5 (1962) 5-22; 6 (1963) 7-34; 7 (1964) 5-38; 8/9 (1965/66) 7-52; 10 (1967) 7-29.

[41] Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, daß Luther es gerade in seinem Verdikt gegen die Messe in seinem 1534 erschienenen „Buch der Winkelmessen an einen guten Freund" erwähnt: „Gott gebe allen frommen Christen ein solch Herz, daß, wenn sie das Wort Messe hören, erschrecken und sich segnen als für einen Teufels Greuel!" WA 38, 237. Vgl. Ohm 299-301.

doch im Zeichen ökumenischer Annäherung und Versöhnung ein gutes Zeichen, wenn Katholiken und Protestanten, wenn sie gemeinsam beten, miteinander auch das Kreuzzeichen machen könnten als nonverbaler Ausdruck für die gemeinsame Glaubensüberzeugung, daß alle durch Christi Kreuz Zugang zur Erlösung haben.
Wer als Priester, Lehrer oder Katechet Kommunionunterricht hält, der hat es alljährlich auch mit Kindern zu tun, denen die Grundinhalte des Glaubens und auch seine Hauptausdrucksformen erst noch beigebracht werden müssen. Nicht wenige lernen erst in der Grundschule oder gar erst im Erstkommunionunterricht das Kreuzzeichen, und zunächst machen alle diese Kinder das Kreuzzeichen „falsch herum": Sie berühren im Gegensatz zu den „Erfahrenen" zunächst die rechte Schulter. Diese Kinder machen noch ziemlich unsicher das exakt nach, was derjenige, der ihnen das Kreuzzeichen beibringt oder der sie segnet, ihnen vorzeigt; sie folgen genau seiner Hand, die das Kreuzzeichen „richtig" (zuerst die linke, dann die rechte Schulter) macht.
Genauso „falsch" machen aber die byzantinischen Christen das Kreuzzeichen über sich selbst mit der beschriebenen Haltung der Finger: Stirn – rechte Schulter – linke Schulter – Brust. Bewußt vollziehen sie das, was unsere modernen „Heidenkinder" unbewußt nachahmen: Sie folgen der segnenden Hand des Priesters spiegelbildlich und wollen damit zum Ausdruck bringen, daß sie den Segen, der doch immer der Segen Gottes ist, nicht selbst bewerkstelligen, sondern immer nur empfangen können. Es ist schade, daß auch die beiden unterschiedlichen Weisen des Kreuzzeichens in Ost und West zu den gegenseitigen Verdächtigungen und Vorwürfen zählten. Selbst heute noch kann sich ein Abendländer in einer griechischen oder russischen Dorfkirche dadurch „verraten", daß er das Kreuzzeichen nicht in der üblichen Weise vollzieht!

Die Handauflegung

Sie ist sowohl Ausdrucks- wie Handlungsgebärde. Als Berühren einer Person durch eine andere ist sie Urgebärde für die Aufnahme von Beziehung; sie symbolisiert die Übertragung von Segen und Vollmacht. Im Neuen Testament ist die Handauflegung eine Gebärde des Segnens und des Heilens, was sich besonders in der schweigenden Handauflegung in der Krankensalbung erhalten hat, die auch in der physischen Berührung des Erkrankten (etwa als Zeichen solidarisch-mitmenschlichen Protests, die keine Angst kennt vor Ansteckung und sich darum auch nicht in keimfreies Gummi und Plastik verbirgt!) zum wichtigen Zeichen mitmenschlicher Solidarität wird. In der Feier des Weihesakramentes, aber auch in ihrer Andeutung als Handerhebung in Firmung und Bußsakrament ist die Handauflegung eindeutig eine Handlungsgebärde. Im Weihesakrament ist sie das Zeichen für die Übertragung amtlicher Vollmacht.
Bei der (nach abendländischem Sakramentenverständnis nichtsakramentalen) Übertragung der liturgischen Dienste des Psalmisten, des Lektors und des Subdiakons im byzantinischen Ritus findet ebenfalls eine Handauflegung statt, die aber als „cheirothesia" („Handauflegung") unterschieden wird von der „cheirotonia" („Handerhebung") in der Weihe zum Diakon, Priester oder Bischof. Nach Hotz weist der

Begriff „Handerhebung" noch auf eine Abstimmung mit erhobener Hand in einer Volksversammlung und damit auf die Beteiligung der Gemeinde bei der Bestellung der Amtsträger hin, obwohl die „sakramentale" Handauflegung durch den Bischof auch hier niemals fehlte.[42]

Der Kuß

Auch der Kuß zählt in byzantinischen Kirchen zu den festen Ausdrucksformen leiblichen Betens und Verehrens. Die Ikonen des Herrn, seiner Mutter und der Heiligen werden mit einem Kuß geehrt, dem man eine kleine Metanie oder ein Kreuzzeichen voranstellt. Auch das Kreuz, mit dem der Priester am Schluß der Liturgie die Gläubigen einzeln segnet, während sie das Antidoron, das gesegnete Brot, erhalten, wird mit einem Kuß geehrt. Gleichfalls mit einem Kuß erweist man dem Evangelienbuch und den Reliquien seine Ehrfurcht.

Der Tanz

Zweifellos ist der Tanz eine herausragende leibliche Ausdruckshandlung, weshalb auch in der Suche nach neuen liturgischen Formen immer wieder der Tanz genannt und mit ihm mehr oder zumeist weniger glücklich im Gottesdienst auch experimentiert wird.[43] Allerdings spielt er in der Liturgiegeschichte keine große Rolle und wird überdies zwiespältig beurteilt. Zum einen verteufelten schon die Kirchenväter den Tanz, der in heidnischen Kulten und bei häretischen Gruppen eine Rolle spielte, als Blendwerk des Teufels; andererseits sprechen sie vom himmlischen Chorreigen der Seligen. Ihre Ablehnung des „leiblichen" Tanzes hat sich durch die Jahrhunderte fortgesetzt, obwohl sich rudimentäre Formen liturgischen Tanzens immer halten konnten, wenn auch gegen Widerstände.[44]

---

[42] Vgl. Hotz, Sakramente 252.

[43] Eine kleine Auswahl: J. G. Davies: Toward a Theology of the Dance. In: ders. (Hg.): Worship and Dance. Birmingham 1975, 43-63; R. A. Sequeira: Spielende Liturgie. Bewegung neben Ton und Wort im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers. Freiburg i. B. 1977; J. Baumgartner: Gefährte des Glaubens – Gespiele der Gnade. Zum Tanz im christlichen Kult. In: S. Walter: Tanz vor dem Herrn. Neue Wortgottesdienste mit Beiträgen von Jakob Baumgartner zum Tanz in der christlichen Liturgie. Zürich 1974; H. Lander: Tanz – sprachlose Verkündigung. In: KatBl 106 (1981) 63-71; T. Berger: Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte – Historische Daten – Theologische Perspektiven. St. Ottilien 1985.

[44] Vgl. K. Koch: Gottesdienst und Tanz. Marginalien zu einer noch immer problematischen Verknüpfung. In: LJ 42 (1992) 63-69, bes. 63-66. Zu Restformen liturgischen Tanzes zählt Koch – nach einem Hinweis von Heinz – auch die Springprozessionen von Echternach und Prüm/Eifel. Zur letzteren vgl. A. Heinz: Die Prümer Springprozession. Ihr Verbot durch Erzbischof Klemens Wenzeslaus aus dem Jahre 1778 und ihr Fortleben im Volk. In: Archiv f. Mittelrhein. Kirchengesch. 28 (1976) 83-100. H. Reifenberg: Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug. 2 Bde., Klosterneuburg 1978, II, 130f., verweist auf die große Bedeutung des Tanzes in der äthiopischen Kirche; trotz aller Hindernisse sei der Tanz „auch im christlichen Gottesdienst stets als legitimes Ausdrucksmittel" angesehen worden.

Heute dient der Tanz als „fossiles Relikt des in früheren Kulturen lebendigen Tanzes" fast nur noch der Unterhaltung. Innerhalb einer „tanzarmen" Kultur wirft deshalb die Einführung des liturgischen Tanzes folgenschwere Probleme auf: Gerade der Tanz erlaubt es nicht, möglichst alle Gottesdienstteilnehmer daran teilnehmen zu lassen;[45] gerade hier bleiben – nach den Maßstäben westlicher Tanzkultur ebenso wie nach den Forderungen der erneuerten Liturgie – die allermeisten Gottesdienstteilnehmer stumme Zuschauer. Wie der Tanz als hervorragendes Ausdrucksmittel des Menschen fern von aller Selbstentfremdung in der Liturgie seinen Platz finden kann, ist noch vielfach fraglich.[46]
Interessanterweise besitzt der byzantinische Ritus Restformen liturgischen Tanzes, des Reigentanzes (χορεία), die niemals einer kritischen Sichtung unterworfen waren. Nach der Myronsalbung umschreitet der Priester mit dem Täufling und seinem Taufpaten, an einen Reigentanz erinnernd, dreimal das Taufbecken, und sie singen dabei: „Alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen, Halleluja."[47] Symeon von Thessaloniki interpretiert dieses dreimalige Umschreiten des Taufbeckens als Teilnahme am Freudentanz und -gesang der Engel, durch den das Taufbecken als „geistlicher Mutterschoß" des Neugetauften gegrüßt werden soll, aus dem er im Heiligen Geist wiedergeboren worden ist.[48] Auch der Trauungsritus kennt einen Tanzreigen: „Der Priester faßt das Brautpaar bei den Händen und führt es in Form eines Kreises dreimal um das Analogion herum, während die Brautführer ihnen die Kronen über den Häuptern tragen."[49] Dabei werden Troparien gesungen. Die gleichen Troparien – wenn auch in etwas veränderter Reihenfolge – begleiten eine dreimalige, an einen Tanz erinnernde Umschreitung des Altars in der Weihehandlung. In Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe umschreitet der Kandidat vor der Handauflegung dreimal den Altar und küßt dessen vier Ecken auf jedem Umgang.[50]

Eine „antignostische" Korrektur?

Daß der Gottesdienst notwendigerweise eine leibliche Dimension besitzt, daß die äußere Welt und damit auch die äußeren Zeichen und Zeremonien weit mehr sind als pädagogische Hilfsmittel, das wird immer mehr Menschen heute einsichtig. Daß aber gerade Bewegung und äußere Ausdrucksformen im abendländischen Gottesdienst – im evangelischen besonders, aber auch im katholischen nach der Liturgiereform – nach wie vor viel zu kurz kommen und aus dieser Not heraus nach manchen fehlgeleiteten und fehlleitenden Auswegen gesucht wird, ist ebenso offenbar. Es

---

[45] Koch, Gottesdienst und Tanz 69.
[46] Vgl. R. Sequeira: Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie. In: Concilium 16 (1980) 149-152, 152.
[47] Vgl. Heitz III, 50.
[48] Vgl. Dialogos 67 – PG 155, 233 A.
[49] Heitz III, 198f.
[50] Vgl. ebd. III, 217.

bleibt bei vielen ein tiefverwurzeltes Mißtrauen: Der abendländische Mensch, der Humanismus, Renaissance und Aufklärungen (die erste vom späten 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert, die zweite in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, deren Ausläufer noch bis in unsere Tage reichen!) hinter sich hat, könnte vielleicht zu „verkopft" sein.

So wertet Baumgartner eine fast nicht mehr zu überschauende Fülle von Veröffentlichungen über den Leib als Krisenindikator für das gebrochene Verhältnis des modernen Menschen zu seiner Leiblichkeit.[51] Die Schwierigkeiten mit leiblichen Ausdrucksformen in der Liturgie werden auch darauf zurückgeführt, daß in der nutzorientierten, einseitig rational ausgerichteten technisch-wissenschaftlichen Zivilisation „die Leichtigkeit, sich im Leib zu äußern, fast ganz geschwunden ist. Was nicht unmittelbar etwas abwirft, was keinen direkten Nutzen einbringt, erscheint manchem modernen Menschen als verdächtig, wenn nicht gar sinnlos. Liturgie wird jedoch unverständlich, wo man mit dem Maßstab der sachlichen Zweckmäßigkeit mißt. Sie ist ja nicht aus auf Efficiency ..."[52]

Wie seinerzeit in der Gnosis, jener Irrlehre in den frühen Tagen des Christentums, die in ihrer Leibfeindlichkeit auch nur das „Vernünftige" gelten ließ, steht der typische Abendländer auch noch heute in der Gefahr, von der Fülle des Menschseins nur einen kleinen Ausschnitt gelten zu lassen und alles andere als „verdächtig" hintanzustellen oder gar zu verleugnen.

Gerade weil die Reform der abendländischen Liturgie durch und nach dem 2. Vatikanum als Kind dieser Zivilisation auch von deren „Leibfeindlichkeit" befallen ist, muß der Gottesdienst „seinen Charakter als Geschehen, als Handlung in Gesten und Symbolen, kurz: als vollmenschlicher Akt zurückgewinnen. Ekstase des Glaubens – trauen wir das unseren Liturgien noch zu?" Als Desiderate gelten: „Tätiges Teilnehmen: die Versammelten sind wirklich Träger eines gemeinsamen Aktes und nicht bloß Zuschauer. Volles Teilnehmen: nicht allein im Geist, sondern ganzmenschlich, also sehend, hörend, sprechend, singend, stehend, sitzend, kniend usw., kurz: tuend sollen die Gläubigen im heiligen Geschehen drinstehen. Das schließt ... selbst den Tanz ein." An konkreten Maßnahmen werden gefordert: Kenntnisnahme der Leiblichkeit und Bejahung leiblichen Betens gegen puritanisch-rationalistische Vorurteile; ein neues Erlernen der gottesdienstlichen Grundvollzüge: Schweigen und Stillewerden, Hören und Lauschen, Schauen und Betrachten. Entsprechend hoch bewertet wird das Vorbild des Priesters.[53]

Die mystagogische Aufgabe ist gestellt: Es gilt – mit Romano Guardini gesprochen –, „den Inhalt der betreffenden Handlungen ganz klar, in seiner eigensten Wesenshaftigkeit herauszuheben und zu Bewußtsein zu bringen; es gilt ferner, die betreffende Gebärde, Körperhaltung oder Handlung in ihrer ganz besonderen Struktur, in ihrer Statik und Dynamik und spezifischen körperlichen Qualität

---

[51] J. Baumgartner: Liturgie und Leiblichkeit. In: HlD 30 (1976) 143-164. 143.

[52] Ebd. 158.

[53] Ebd. 161f.

bewußt zu machen, sie ganz schön, klar und ausgereift vollziehen zu lassen und beides zu verschmelzen".[54]
Daß man den ganzen, aus Leib und Seele, aus Vernunft und Gefühl bestehenden Menschen ernst nehmen muß, das sagen uns heute vor allem Psychologen und Therapeuten; dies kann man aber auch von der byzantinischen Kirche lernen, von ihrer Art, wie sie Gefühle und Nonverbales ernst nimmt und auf die leiblichen Vollzüge des Menschen Wert legt.

[54] Guardini, Liturg. Bildung 33.

Kapitel 5

„Mein Wort kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe" (Jes 55,11)

Die Sprache der Göttlichen Liturgie

Sprache als Lebensvollzug

Der Mensch „hat" nicht einen Leib, auch „ist" er nicht einfachhin Leib und damit die Summe seiner biologischen Prozesse. Der Mensch ist wesentlich mehr, er ist ein „Ich", eine lebendige, geistige Seele, und der Leib ist das Instrument seiner Anwesenheit für andere, um mit ihnen in Beziehung zu treten.[1] Sein Leib ist für den Menschen geradezu das „Sakrament" seiner Anwesenheit auf Beziehung hin; durch ihn „spricht" er in der Sprache des Leibes, in der Körpersprache im umfassenden Sinn. Der Leib ist ein derart feines Äußerungsorgan, daß die Körpersprache sogar die Sprachlosigkeit „aussagt", wenn die gesprochene Sprache schweigt. Die „Äußerung", die Setzung des Ich nach außen zur Aufnahme von Beziehungen, geschieht am vollkommensten im gesprochenen Wort, in dem der sprechende Mensch zum einen „ganz bei sich" bleibt und doch gleichzeitig auch „ganz außer sich" beim Angesprochenen ist. Durch die Sprache ist der Mensch nicht eine in sich geschlossene Einheit, sondern offen für den Dialog mit einem Du, zur Gemeinschaft mit einem Ihr, das den Menschen einbezieht zum gemeinsamen Wir. Daher ist die Sprache nach Hünermann „Lebensvollzug" des Menschen.[2]
Der Dialektik, zum einen ganz bei sich selbst und zum anderen ganz beim Angesprochenen zu sein, entspricht diejenige der „inneren" und „äußeren Sprache". Die „innere Sprache" „hat keine kommunikative Funktion. Sie ist Medium des eigenen Denkens und Empfindens." Die äußere Sprache transportiert die innere zum Angesprochenen. Die Kommunikation gelingt dann, wenn das, „was in der inneren Erfahrung des einen lebendig ist, durch die Vermittlung der äußeren Sprache im Innenraum des anderen gegenwärtig zu werden beginnt".[3] Kommunikation ist ein

---

[1] Vgl. K. Rahner: Vom Hören und Sehen. Eine theologische Überlegung. In: W. Heinen (Hg.): Bild – Wort – Symbol in der Theologie. Würzburg 1969, 139-156, 142: „Wir haben nicht nur Sinnesorgane; wir sind vielmehr Sinnlichkeit. Unsere Leiblichkeit (und somit unsere Sinnlichkeit) ist aus ihrem Wesen heraus vom personal-geistigen Subjekt selbst her konstituiert, ist die bleibende Weise, in der Geist, das heißt das auf das Ganze aller möglichen Wirklichkeit sich immer schon eröffnende und eröffnete, freie Subjekt, sich selber von sich her in die Welt begeben hat."

[2] Vgl. P. Hünermann: Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente. In: P. Hünermann / R. Schaeffler (Hg.): Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch. Freiburg – Basel – Wien 1987 (QD 109), 27-53. 36.

[3] Diese Unterscheidung übernimmt B. Louis: Das Wort des Menschen an Gott – das Wort Gottes an den Menschen. In: GuL 55 (1982) 324-335. 325, von L. S. Wygotski; vgl. L. S. Wygotski: Denken und Sprechen, Berlin ³1974, 328-350.

Wechselspiel: Durch die äußere Sprache nimmt der Hörer die innere Sprache des Sprechenden – ihn selbst als geistige, denkende und empfindende Person – in sich auf. Durch die Sprache wird der Sprecher im Hörer gegenwärtig und kommuniziert mit ihm. In der Antwort wird der Hörer zum Sprecher und gibt sich – zusammen mit dem zuvor Empfangenen – zurück; er wird nun – bereichert durch das zuvor Empfangene – gegenwärtig in seinem Gegenüber zu neuer Kommunikation. Jedes neue Ansprechen, Hören, In-sich-Aufnehmen ist ein neues, jeweils um die ganze Persönlichkeit des Gegenübers bereichertes Gegenwärtigwerden des Du im Ich.

Das verkündigte Wort Gottes

Die Heilige Schrift ist gleichsam die „äußere Sprache" Gottes: Er hat sie „gewählt, um sich den Menschen mitzuteilen, um sie anzusprechen in den historisch und individuell unterschiedlichsten Situationen, um ihnen Weisung, Korrektur, Trost und Hoffnung zuzusprechen und sie zur Erkenntnis Gottes zu führen".[4] Als „äußere Sprache" – als Vermittlung jener „inneren Sprache" Gottes, also seines Heilswillens für Mensch und Welt – ist die Heilige Schrift eine der Gegenwartsweisen Gottes, der in seinem Wort ebenso gegenwärtig ist, wie der Mensch sich in seinem Wort für den Angesprochenen gegenwärtig setzt. Wie der Leib und das gesprochene Wort eines Menschen, das seinen Leib als Wort und Klang verläßt, „Sakramente" für die Gegenwart seiner Persönlichkeit sind, so ist auch die Heilige Schrift eine „sakramentale" Gegenwartsweise des Herrn, wie das Zweite Vatikanum in der Liturgiekonstitution sagt: „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden" (Artikel 7).[5]
Diese Gegenwart Gottes im Wort ist eine anamnetische. Unter „Anamnese" versteht man keinesfalls ein subjektives Sich-Erinnern an ein längst in der Vergangenheit liegendes Ereignis. Unter dem Begriff „Anamnese" versteht die Theologie ein „Mysteriengedächtnis". Was darunter zu verstehen ist, mag folgendes näher erläutern:
In der abendländischen Feier der Osternacht gehört zu den Lesungen die biblische Erzählung vom Meerwunder, durch das Gott die Kinder Israels endgültig aus der ägyptischen Sklaverei befreite. Darin erscheint also der unwandelbare Heilswille Gottes, der damals seine Macht erwiesen hat und der auch in anderen Situationen immer wieder retten wird. Der heutige Hörer dieser Schriftstelle wird weder vom Pharao verfolgt, noch steht er am Gestade des Roten Meeres, aber er realisiert durch die Erfahrungen der Israeliten damals mit Gottes rettender Macht das verkündigte Ereignis als „äußere Sprache" Gottes, als Ausdrucksweise und Verwirklichung seiner gültig bleibenden Verheißung an die Menschen, sie zu erretten. Am Beispiel der in der Heiligen Schrift verkündigten Heilstat ergeht die Einladung Gottes an den Menschen, sich auf seine rettende Macht einzulassen, jetzt in seiner ihm eigenen Lebenssituation, die mit den biblischen Situationen wohl kaum etwas zu tun hat.
In der Anamnese wird Gottes Heilsverheißung neu mächtig gegenwärtig, in ihr ver-

---

[4] Louis, Das Wort des Menschen 331f.
[5] Vgl. K.-H. Bieritz: Das Wort im Gottesdienst: GdK 3. Regensburg 1987, 47-76. 68-71.

nimmt der Hörer durch die biblischen „Worte" von den geschichtlichen Heilstaten Gottes „äußere Sprache", seine Einladung zur Beziehung. Insofern bewirkt die Anamnese, daß die vergangene Heilstat „wieder hingestellt" wird, wie es Casel ausdrückt, denn die „äußere Sprache", die Gott in den Heilstaten der Geschichte sprach, unterscheidet sich nicht von anderen „äußeren Sprechweisen", in denen er stets zur lebendigen Beziehung mit sich einlädt. Diese Einladung sagt sich der Hörer nicht selbst; er bekommt sie zugesagt durch das „leibhaftige Zeichen" der äußeren Sprache Gottes, wie sie in der Verkündigung des Gotteswortes der Schrift an ihn ergeht.[6]

Formen der Wortverkündigung in der byzantinischen Liturgie

Die Schriftlesungen

Für die Lesung der Heiligen Schrift im Gottesdienst muß diese „perikopiert", „ausgeschnitten" werden. Schon im Synagogengottesdienst war die Lesung des Gesetzes (der Tora) in „Paraschen" eingeteilt, während man mit dem Begriff „Haftare" die Abschnitte der freieren Aufteilung der prophetischen Bücher bezeichnete. Die Auswahl der Haftare der prophetischen Lesung richtete sich nach dem Inhalt der vorausgegangenen Toraparasche.
Die ersten christlichen Perikopenlisten stammen aus dem 5. Jahrhundert; zwei Jerusalemer Lektionare aus dem 5. Jahrhundert sind uns in armenischer Übersetzung erhalten. Dabei galt für die alttestamentliche Lesung im christlichen Gottesdienst seit jeher das Prinzip der „Relecture", des „Wiederlesens" der Heilsgeschichte Israels im Licht Christi und seiner Heilstaten, auf die sie ja hinführen will.
Besonders im christlichen Osten entwickelte sich gerade in den Hochzeiten des Kirchenjahres eine Tendenz, die alttestamentlichen Lesungen zu beschränken oder gar ganz fallenzulassen, um das Erlösungsgeheimnis durch die Verkündigung des Neuen Testamentes allein, also nicht mehr in der „Relecture" des Alten Testaments, sondern in der geschehenen Erfüllung des Verheißenen, hervorzuheben. So bleibt es beispielsweise in der koptischen Liturgie bei der Vierzahl der Lesungen, die aber sämtlich dem Neuen Testament entnommen sind: Paulusbriefe, Katholische Briefe, Apostelgeschichte, Evangelium. Diese Tendenz breitete sich über das gesamte Kirchenjahr aus, so daß es bei den Byzantinern seit dem 7. Jahrhundert nur noch zwei, und zwar neutestamentliche Lesungen gibt: den „Apostel" und das Evangelium. Eine ähnliche Entwicklung kannte auch die römische Liturgie: Die zunächst drei Lesungen (eine alttestamentliche, eine neutestamentliche und das Evangelium) wurden auf „Epistel" und Evangelium reduziert. Das Prinzip der „Bahnlesung" – biblische Bücher über einen längeren Zeitraum hinweg in Fortsetzung zu lesen – wurde zunächst an höheren Festen, schließlich auch an Märtyrergedenktagen unterbrochen. Man wählte dem Fest entsprechende Schriftlesungen aus, wie dies der Pilgerbericht der Egeria für Jerusalem bezeugt: Die Lesungen mit den entsprechenden

---

[6] Vgl. dazu auch J. Pieper: Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten. In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975. 68-83. 71-73.

Psalmen und Antiphonen an Epiphanie und in der Kar- und Osterwoche waren „aptae diei", den gefeierten Tagen angemessen. Dabei blieb der Osten – anders als der Westen bis zur jüngsten Liturgiereform – doch noch bei einer Art von Bahnlesung: Ein biblisches Buch wird zumindest an Samstagen und Sonntagen zwar in Auswahl gelesen, aber diese Auswahl folgt der Bahn des Textes. So kennt die byzantinische Kirche nach Pfingsten 17 Sonntage mit Lesungen aus dem Matthäusevangelium, gefolgt von 16 Sonntagen mit Lesungen aus Lukas neben kleineren Reihen aus den Evangelien nach Markus und Johannes.

Ansprachen

Noch in der Apologie (I,67) des Märtyrers Justin ist die Homilie ein selbstverständlicher Teil der liturgischen Handlung. Von der „Predigt" unterscheidet sie sich insofern, als sie viel enger an die Liturgie angebunden ist, ihre Vollzüge in Wort und Zeichen und die in ihr verkündigten Texte für ein Leben aus dem Glauben fruchtbar machen will. Die Predigt ist im eigentlichen Sinne Missionspredigt, sie wendet sich im Gegensatz zur Homilie an Außenstehende, die es für den Glauben zu gewinnen (oder wiederzugewinnen!) gilt, und hat darum auch einen viel lockereren Bezug zur Liturgie.[7] Auch inhaltlich unterscheidet sie sich durch ein ganz anderes Themenspektrum.
Die Zeit der Kirchenväter ist auch die Epoche der großen Homilien, doch wird sie in den Beschreibungen der Liturgie in Ost wie West überhaupt nicht mehr genannt. Im Abendland gab es seit der Karolingerzeit eine Restform, indem die aufgezeichneten Homilien der Väter vorgelesen bzw. in der Volkssprache mehr oder weniger frei wiedergegeben wurden. Eine neue Hochblüte des frei gesprochenen, verkündigenden Wortes kam mit dem Hochmittelalter und den Bettelorden, aber nicht als Renaissance der Homilie, sondern der Predigt. Mit ihr kam es zu einer weitergehenden Herauslösung derselben aus dem liturgischen Ablauf, was schließlich zu einem muttersprachlichen Block zunächst innerhalb der lateinischen Meßliturgie führte, der sich zu einem eigenen Predigtgottesdienst weiterentwickelte. Je umfangreicher dieser Block wurde (muttersprachliche Wiederholungen der lateinischen Lesungen, Vermeldungen, Gebete und Lieder in der Muttersprache), desto mehr hob er sich von der Meßliturgie ab.[8] Auch die „Kanzel" (das Wort erinnert noch an die „Cancelli", die Chorschranken, in die der Ambo integriert war) rückte ins Kirchenschiff, so daß der Prediger den Altarraum verlassen mußte, was ebenfalls die Loslösung der Predigt augenscheinlich machte, um so mehr, als bis in unser Jahrhundert die Altarkerzen zur Predigt gelöscht wurden und der Prediger – wenn er auch der Zelebrant der Messe war – die Kasel, zumindest aber den Manipel ablegte. Auch thematisch orientierte sich die Predigt kaum mehr an der Liturgie oder an den in ihr verkündigten Schrifttexten. So kam es zur Verlagerung des Predigtgottesdienstes aus der Messe

---

[7] Vgl. Th. Maas-Ewerd: Vom Pronaus zur Homilie. Ein Stück „Liturgie" in jüngster Geschichte und pastoraler Gegenwart (Extemporalia 8). Eichstätt – Wien 1990, 74f.

[8] Vgl. E. Weismann: Der Predigtgottesdienst und verwandte Formen: Leiturgia III. Kassel 1956, 1-96. 19-25: Die Ausgestaltung einer geschlossenen „Predigtliturgie" (Pronaus) im hohen Mittelalter, bes. 23f.

heraus auf den Sonntagnachmittag, und dieser Predigtgottesdienst sollte zum Hauptgottesdienst der reformatorischen Kirchen werden.[9]
Der christliche Osten war von den abendländischen Entwicklungen der Homilie und der Predigt so gut wie nicht betroffen. Dennoch ist die Rolle, die die Homilie in den östlichen Riten bis zum heutigen Tag spielt, zwiespältig. In vielen Kirchen kam es zu einem ähnlichen Niedergang der frei gesprochenen Glaubensbezeugung und -admonition wie im Westen, andererseits rückte an die klassische Stelle der Homilie nicht selten auch eine Mahnung zum rechten Kommunionempfang, die sich in ihrer spirituellen Reife z. T. durchaus mit den klassischen Homilien der Kirchenväter messen lassen kann.

Begleitworte und sakramentale Formeln

Auch sie zählen zu den Formen der Verkündigung. Begleitworte – z. B. die Spendeformel beim Kommunionempfang – sollen den liturgischen Vollzug und seinen geistlichen Anspruch klar vor Augen stellen. Sie erfüllen damit eine wichtige mystagogische Aufgabe. Anders als im Abendland, wo sich bei den sakramentalen Formeln im Gefolge der scholastischen Sakramententheologie des Mittelalters ein Zug zur Isolierung ergeben hat, wonach die „wesentlichen Worte" („verba essentialia") das Zustandekommen eines Sakramentes bewirken, ist der Osten bei der Akzentsetzung auf dem Wirken des Heiligen Geistes geblieben, der alle Heiligung vollendet und darum auch in der Epiklese herabgerufen werden muß. Daher erklärt sich die Tatsache, daß viele sakramentale Formeln des Ostens „deprekativer" Art sind (sie „bitten"), während abendländische sakramentale Formen meist „indikativisch" (anzeigender Art) sind („Ich spreche dich los ..."). Unter abendländischem Einfluß hat die russische Kirche die deprekative Absolutionsformel der Beichte durch die indikativische Lossprechung ersetzt.

Das Gebet als Lebensvollzug und Antwort auf das verkündigte Wort

Das Gebet des Menschen ist nur möglich als Antwort auf eine an ihn ergangene Ansprache Gottes. Das Hören auf die „äußere Sprache" Gottes in der Anamnese, dessen „innere Sprache" sein unwandelbarer Heilswille ist, führt beim Menschen zur Epiklese als seinem „äußeren Sprechen": Er hat in der anamnetischen Verkündigung der Heilstaten Gottes Einladung zum Heil wahrgenommen und erwogen; er antwortet darauf im äußeren Sprechen der Epiklese, indem er auf sich und sein Leben Gottes Beistand und Segen herabruft.
Zum Erkennen des Willens Gottes und seiner rettenden Nähe dient dem Menschen die Meditation: „Im Unterschied zum heutigen Sprachgebrauch verstand man damals unter Meditieren ‚Schrifttexte mit gedämpfter Stimme herzusagen und zwar in der Regel auswendig'. ‚Ruminare' heißt ‚wiederkäuen'. Gemeint ist mit diesem uns zunächst fremd anmutenden Wort: ‚Das Wort Gottes muß im Inneren bewahrt

[9] Vgl. ebd. 27-49: Die Übernahme des Prädikantengottesdienstes durch die Reformation.

werden, wie das Kamel seine Nahrung speichert und wiederkäut, damit das Wort schließlich in Fleisch und Blut übergeht und so von innen her im konkreten Leben zum Tragen kommt."[10] Je mehr er das an ihn ergangene Gotteswort meditierend verinnerlicht, desto deutlicher erkennt er es als Wort des lebendigen Gottes, das ihn ganz persönlich anspricht.

Im Gebet spricht der Mensch mit Gott, äußert er seine Nöte, bittet er und bringt er den Lobpreis dar. Gott erkennt zwar die Gedanken des Menschen „von fern" (Ps 139,2b) und seine Nöte genau (vgl. Jes 58,9). Aber im Aussprechen seines Inneren öffnet sich der Beter derart, daß die ihm innewohnenden Bilder und Vorstellungen der inneren Sprache erst ihm selbst gewahr werden. So erst werden die eigenen Nöte, Bedürfnisse und Sehnsüchte eines Menschen zu seinem eigenen Besitz, den er gleichsam als Opfergabe vor Gott tragen kann. Gott kennt alle Nöte, Bedürfnisse und Sehnsüche, hat sie aber vor dem ausgesprochenen Gebet noch nicht als „Gabe" des Menschen erhalten, um sie ihm zurückzugeben, durchdrungen von sich selbst, der ungeschaffenen Gnade nach.

Sehr gut verdeutlicht dies das im byzantinischen Christentum hochgeschätzte Ideal des immerwährenden Herzensgebetes. In jeder Lebenslage („innere Sprache") soll der Christ das Herzensgebet üben; es „ist das ununterbrochene und unaufhörliche Anrufen des göttlichen Namens Jesu Christi mit den Lippen, mit dem Geist und mit dem Herzen, im Bewußtsein seiner Allgegenwart, sowie das Flehen um sein Erbarmen bei jeglichem Tun, an jedem Ort und zu jeder Zeit, sogar im Schlaf. Es findet seinen Ausdruck in folgenden Worten: Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner."[11] Die komplexen leib-seelischen Zusammenhänge des immerwährenden Gebets führen schließlich dazu, daß nicht mehr der Mensch betet, sondern das Gebet ihn ganz und gar beherrscht.[12] Was den Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit ganz bestimmt, ist die Kommunikation mit dem dreifaltigen Gott, der das ganze Sein des Menschen immer mehr durchdringt und es schon auf Erden am göttlichen Leben teilhaben läßt. Das Herzensgebet ist nach Symeon von Thessaloniki „Epiklese" im eigentlichen Sinn, indem es – wie jede andere Epiklese in der liturgischen Feier auch – den Heiligen Geist über eine geschaffene Wirklichkeit – hier den Menschen selbst, seine Mitmenschen und die Welt, in der er lebt – anruft, damit er sie mit der ungeschaffenen Gnade durchdringe und mit göttlichem Leben erfülle. Als Früchte des Gebetes nennt Symeon: Mitteilung göttlicher Gaben, Reinigung des Herzens und Hinauswurf der Dämonen, geistliches Denken, göttlichen Rat, Befreiung von Sünden, Offenbarung von Geheimnissen Gottes, Überströmen von Erbarmen.[13]

Was geschieht also im Gebet? Nicht Gott ändert sich oder sein Verhalten auf ein Gebet des Menschen hin, sondern im Menschen vollzieht sich die Öffnung für die ihn vergöttlichende Gnade; er tritt in Kommunikation mit Gott, der niemals etwas anderes wollte noch je wollen wird als das Heil des Geschöpfes in der Teilhabe an

---

[10] Louis, Das Wort des Menschen 331f. Bezug: H. Bacht: „Meditatio" in den ältesten Mönchsquellen. In: GuL 28 (1955) 366; F. Ruppert: Meditatio – Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation. In: Erbe und Auftrag 53 (1977) 85.

[11] K. Ware / I. Jungclaussen: Hinführung zum Herzensgebet. Freiburg i. Br. 1982, 20.

[12] Vgl. E. Kremer: Herzschlag und Atmung. In: GuL 58 (1985) 201-203. 202f.

[13] Vgl. Dialogos 296 – PG 155, 544 D-545 A.

seinem Leben. Gott wird im Gebet keine Bedürfnislage mitgeteilt, als ob er sie nicht schon immer kennen würde, noch kann es sich darum handeln, durch das Gebet in Gott, der doch ohne Wandel ist, eine Wandlung von „nicht gnädig" zu „gnädig" zu bewirken.
Was für den Menschen so aussehen könnte, als habe er durch intensives Gebet eine Wandlung in Gott herbeigeführt, einen Wandel von Nichterhörung zu Erhörung, ist die Folge seines Eintritts in die lebendige Kommunikation mit Gott. Wie in der Feier der Eucharistie Brot und Wein als Gaben der Schöpfung und Selbstausdruck des Menschen Gott dargebracht werden, um verwandelt zu werden, so bringt der Beter sich selbst und seine Welt vor Gott und spricht über sich, sein Leben und alles, was dazugehört, die Epiklese, um ebenfalls verwandelt zu werden in der Einbeziehung in das göttliche Leben. Nur das, was Gott dargebracht wird, was in Beziehung zu ihm gebracht wird, kann geheiligt werden; dies gilt von den eucharistischen Gaben ebenso wie vom Menschen, dessen Freiheit, sich ihm zu schenken, Gott achtet, auch wenn er um alle Bedürfnisse und Gefährdungen weiß.
Deshalb bleibt es der menschlichen Freiheit überlassen, sich im Gebet für die vergöttlichende Gnade und ihre Heilswirkungen zu öffnen. Der betende Mensch und seine Welt werden heil durch die Herabrufung der unaufhörlich wirkenden Gnade, der sich der Mensch in dem Maß öffnet und die er in sich wirken läßt.
Da im Menschen immer auch die Welt zusammengefaßt ist – zu der auch die Mitmenschen gehören, mit denen er verbunden ist und deren Beziehung zu ihm seine Persönlichkeit prägt –, ist sein Gebet als Einbringung seines Lebens in die Beziehung mit Gott immer auch schon Fürbitte für Mitmensch und Welt. In diesem Sinn gilt metaphorisch, daß das Gebet „Gott besiege", wie es Evdokimov am Beispiel des in Rußland hoch verehrten heiligen Seraphim von Sarov sagt; ebenso, daß Gott im Vorwissen um unser Gebet dieses in seine Entscheidungen mit „einfließen" lasse.[14]
Ebensowenig, wie Gott das Bittgebet „benötigt", es aber als Darbringung, als Ausdruck des In-Beziehung-Tretens des freien Menschen mit ihm „braucht", verhält es sich auch mit der Doxologie, dem Lobgebet. Gott braucht nicht das Lob des Menschen zu seiner Ehre, aber der Mensch lobt ihn, wenn er in der Beziehung zu Gott zu sich selbst findet. Die Doxologie ist die Konsequenz der Epiklese, weshalb Evdokimov geradezu von einer „doxologischen Anthropologie" spricht.[15]

Die „liturgische Sprache"

Die sprachliche Kommunikation setzt demnach das Verstehen voraus. Es ist heute nur noch schwer verständlich, wieso bis zu den Reformen des 2. Vatikanums in der

---

[14] P. Evdokimov: Les âges de la vie spirituelle des Pères du désert à nos jours. Paris ³1980, 203f.: „Dieu écoute notre prière, il la rectifie et en fait un élément qui s'ajoute à sa décision. La violente insistance de la veuve de l'Evangile arrache une réponse qui met en relief la puissance de la foi. Saint Paul supplie trois fois le Seigneur de vouloir bien retirer l'aiguillon de sa chair. La vie de saint Séraphin contient le récit de la prière du saint pour l'âme d'un pécheur condamné. Jour et nuit, le saint était en prière, il luttait avec la justice divine et, bien que frappé de foudre, sa prière de feu, dans son audace même, a fait triompher la miséricorde de Dieu, et le pécheur revut le pardon."

[15] Vgl. ders., L'Orthodoxie 95-97.

abendländischen Kirche die tote lateinische Sprache nahezu exklusiv in Gebrauch stand: „Denn wie will der des Lateins Unkundige die Liturgie bewußt und verstehend mitfeiern, wenn eine fremde Sprache ihm die Einsicht in den Inhalt der Texte verwehrt? Hier ist eine fundamentale Kommunikationsstörung gegeben, vor der alle traditionellen Argumente für das Latein ihr Gewicht verlieren."[16]

Am Anfang der Kirchengeschichte bediente man sich inner- wie außerhalb der Liturgie der üblichen Landessprachen; das waren neben dem Koiné-Griechisch, der Verkehrssprache des ganzen antiken Mittelmeerraumes, das Syrische, das Koptische und das Armenische. In der Urgemeinde sprach und feierte man auf aramäisch, wobei auch manche Gebetsrufe aus synagogalem Erbe hebräisch waren. In Rom war die Umgangssprache bis zur Restauration des Latein unter Kaiser Decius (249-251) das Koiné-Griechisch des Neuen Testaments. Erst im 3. Jahrhundert griff auch das Latein auf die römische Liturgie über, ein Prozeß, der unter Papst Damasus um 380 abgeschlossen war.[17] Im Gegensatz zu den arianischen Goten, die auch die Liturgie in der Volkssprache hielten, übernahmen die katholischen Germanenstämme die lateinische Liturgiesprache. Man glaubte, die Rechtgläubigkeit lasse sich so wahren, so daß das Volk vom wirklichen Mitfeiern der Liturgie ausgeschlossen wurde. Im Kontext der Auseinandersetzungen um die Slawenmission der Brüder Kyrill und Method entstand die Ideologie, nur die drei Sprachen der Kreuzesinschrift Christi (Hebräisch, Griechisch und Latein) seien als „heilige" Sprachen liturgiefähig, doch wies Papst Johannes VIII. im Jahre 880 diese Vorstellung noch zurück.

Zwei Jahrhunderte später allerdings widerrief Gregor VII. die damals gegebene Erlaubnis zur Feier der Liturgie in slawischer Sprache. Er argumentierte, die Heilige Schrift wie die liturgischen Texte sollten nach Gottes Willen nicht allgemein verständlich sein, damit sie nicht der Unehrerbietigkeit sowie Mißverständnis und Irrlehre ausgeliefert seien. Obwohl das Latein längst zur Verkehrs- und Gebildetensprache des Mittelalters geworden war, blieb das einfache Volk von der lateinischen Liturgie ausgeschlossen, so daß die Teilnahme des „gemeinen Mannes" am muttersprachlichen Gottesdienst eine der Stoßrichtungen der Reformation bilden konnte. Obwohl das Konzil von Trient lediglich die Behauptung der Reformatoren zurückgewiesen hat, die Messe dürfe allein in der Volkssprache gefeiert werden,[18] und damit weiteren Entwicklungen gegenüber offen war, verhärtete sich die Haltung Roms gegenüber muttersprachlichen Bestrebungen immer mehr. So indizierte Alexander VII. 1661 die Missaleübersetzung des französischen Priesters Voisin, und noch 1857 untersagte Pius IX. die Übersetzung des Kanons und der Konsekrationsworte. Die Möglichkeit zur Erarbeitung von Übersetzungen der Meßtexte räumte erst 1897 Leo XIII. ein, wovon aber die Feier der Liturgie selbst unberührt blieb.

Hier brachte erst die Entwicklung nach dem 2. Vatikanum eine Änderung: Zwar bestimmte die Liturgiekonstitution (Artikel 36) noch, die lateinische Liturgiesprache solle erhalten bleiben, aber die andere Entscheidung hat eine viel größere Dynamik entwickelt, nach welcher der Muttersprache im Gottesdienst Raum gewährt werden

---

[16] A. Adam: Grundriß Liturgie. Freiburg – Basel – Wien ^{5}1992, 66.

[17] Vgl. Th. Klauser: Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache. In: Miscellanea G. Mercati I. Città del Vaticano 1946, 467-482.

[18] DH 1759: „Si quis dixerit ... lingua tantum vulgari Missam celebrari debere ..."

sollte; die Bischofskonferenzen sollten mit Billigung Roms über den Umfang der Volkssprache in der Liturgie entscheiden.[19] Die weitere Entwicklung ging aber über das von der Liturgiekonstitution Bestimmte weit hinaus, wenn auch nicht ohne innere Übereinstimmung mit dieser, zieht sich doch durch sie wie ein roter Faden die Forderung nach der tätigen Teilnahme aller am gottesdienstlichen Geschehen.

Die Ostkirchen waren für die Übersetzung und die Feier der Liturgie in den verschiedenen Landessprachen immer offen. Solange sich die Kirche innerhalb der Grenzen des Byzantinischen Reiches entwickelte, gebrauchte man natürlich das Koiné-Griechisch des Neuen Testaments, das ja auch Verkehrssprache des gesamten antiken Mittelmeerraumes war und aus dem das Neugriechische des heutigen Griechenlands wurde. Mit der Ausbreitung des byzantinischen Christentums über diese Grenzen hinweg kamen aber auch andere Sprachen für die Feier des Gottesdienstes, für die Übersetzungen der Heiligen Schrift und damit für das gesamte religiöse Leben hinzu. Für die Ausbildung der Kulturen dieser Länder waren diese Entwicklungen von kaum zu unterschätzender Wichtigkeit. So kamen mit der Ausbreitung des Christentums im 1. Jahrtausend noch das Arabische sowie das Altkirchenslawische hinzu.

Der Erfolg der byzantinischen Mission bei den Slawen (die sich über die Missionstätigkeit der russisch-orthodoxen Kirche bis nach Alaska erstrecken sollte!) war auch gut vorbereitet durch die Tätigkeit der beiden heiligen Brüder Kyrill und Method († 869 bzw. 885). Aus dem nordgriechischen Thessaloniki gebürtig, verstanden sie das Altmakedonische, eine slawische Sprache, und entwickelten zur Verbreitung der Heiligen Schrift wie des Gottesdienstes eine eigene Schrift, die sich an die griechische anlehnt und zu der die beiden Brüder für Laute, die das Griechische nicht kennt, als Theologen beispielsweise auf das Hebräische zurückgriffen: So sieht ein hebräisches „Sch" aus: ש, ein kyrillisches: ш. Derart wurde das „Altkirchenslawische" als Literatursprache (immerhin wurden ja die Bibel und die liturgischen Texte darin übersetzt) zur „Muttersprache" der ost- und südslawischen Sprachen und Schriften, und auch heute noch kann man sich danach richten, daß ein kyrillisch schreibendes slawisches Volk auch den östlichen Ritus hat (Russen, Ukrainer, Serben, Bulgaren, Makedonier), während die lateinisch schreibenden Völker (Polen, Tschechen, Slowaken, Slowenen, Kroaten, Litauer usw.) auch den lateinischen Ritus besitzen und „römisch-katholisch" sind.

Die russisch-orthodoxe Kirche pflegt das Kirchenslawische nach wie vor, sowohl in den russischen Stammlanden wie in den Auslandskirchen. Auch in anderen slawischen Kirchen spielt das Kirchenslawisch noch eine gewisse Rolle, daneben finden aber die modernen Volkssprachen mehr und mehr auch Verwendung im Gottesdienst. In der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine wird seit den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts mehrheitlich das moderne Ukrainisch verwendet, doch werden zu gewissen Anlässen immer noch heilige Liturgien in Kirchenslawisch gefeiert, freilich mit der unverkennbar ukrainischen Aussprache, die sich z. T. merk-

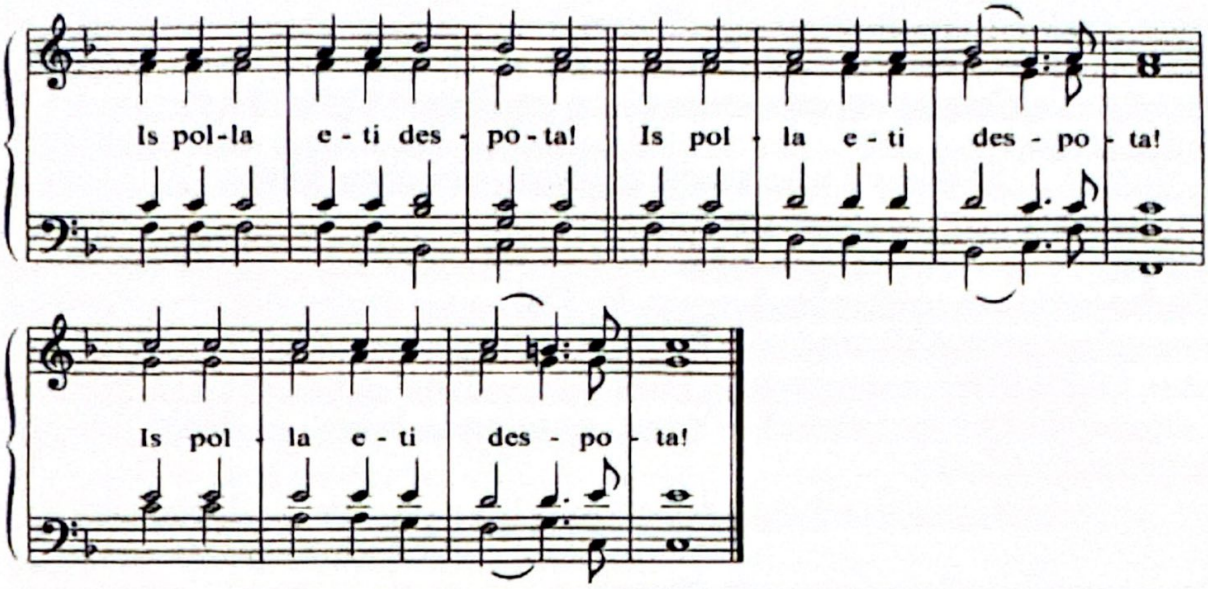
[19] Vgl. dazu den Kommentar Lengelings zu SC 36: E. J. Lengeling: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling (Lebendiger Gottesdienst 5/6). Münster 1964, 83-85.

lich von der Aussprache bei anderen slawischen Völkern unterscheidet, so allein schon durch die durchgängige Lesart des „g“ (г) als „h“, so daß aus „Gospodi“ in ukrainischer Lesart „Hospodi“ wird. Die griechische Kirche verwendet in ihrer Liturgie das byzantinische Griechisch, das sich sowohl von der heutigen griechischen Volkssprache unterscheidet, aufgrund seiner gänzlich anderen Aussprache aber (jedes „η“ wird als „i“ gesprochen, jedes „β“ als „w“ usw.) vom Altgriechischen, wie es die humanistisch gebildeten Westeuropäer kennen und aussprechen, sehr deutlich abhebt. Im Nahen Osten feiert man die heilige Liturgie im heutigen Arabisch, in Rumänien auf rumänisch und in den Exilgemeinden Westeuropas und Nordamerikas aufgrund der soziologischen Entwicklungen der Gemeinden (viele Kinder von Einwanderern sprechen nur mehr schlecht oder überhaupt nicht mehr die Sprache ihrer Vorfahren) in den vielen Volkssprachen dieser Länder.[20]
Es ist durchaus vorstellbar, daß in einer feierlichen Pontifikalliturgie mit vielen internationalen Teilnehmern in vielen Sprachen, modernen und bereits „historischen“, gebetet und gefeiert wird. Als Zeichen der Internationalität des christlichen Glaubens und der grundsätzlichen Universalität der einen weltumspannenden Kirche Christi ist es ein guter Brauch, am Osterfest das Evangelium vom Sieg des Erlösers über den Tod in möglichst vielen Sprachen zu verkündigen. Zumindest alle in der liturgischen Feier versammelten sprachlichen und völkischen Gruppen können und sollen in ihrer Muttersprache berücksichtigt werden.
So können die Ektenien die einzelnen ethnischen Gruppen ebenso zur Sprache bringen wie alle anderen Teile der Liturgie; ebenso könnte ein Bischof mit seinen Segensleuchtern in Richtung der vier Himmelsrichtungen segnen und dabei den aus Ps 80/79,15-16 entnommenen Segen mehrsprachig vortragen, etwa in deutscher, kirchenslawischer, griechischer und lateinischer Sprache, um durch die Verwendung der alten Liturgiesprachen gleichsam eine „ökumenische“ Dimension hineinzubringen:

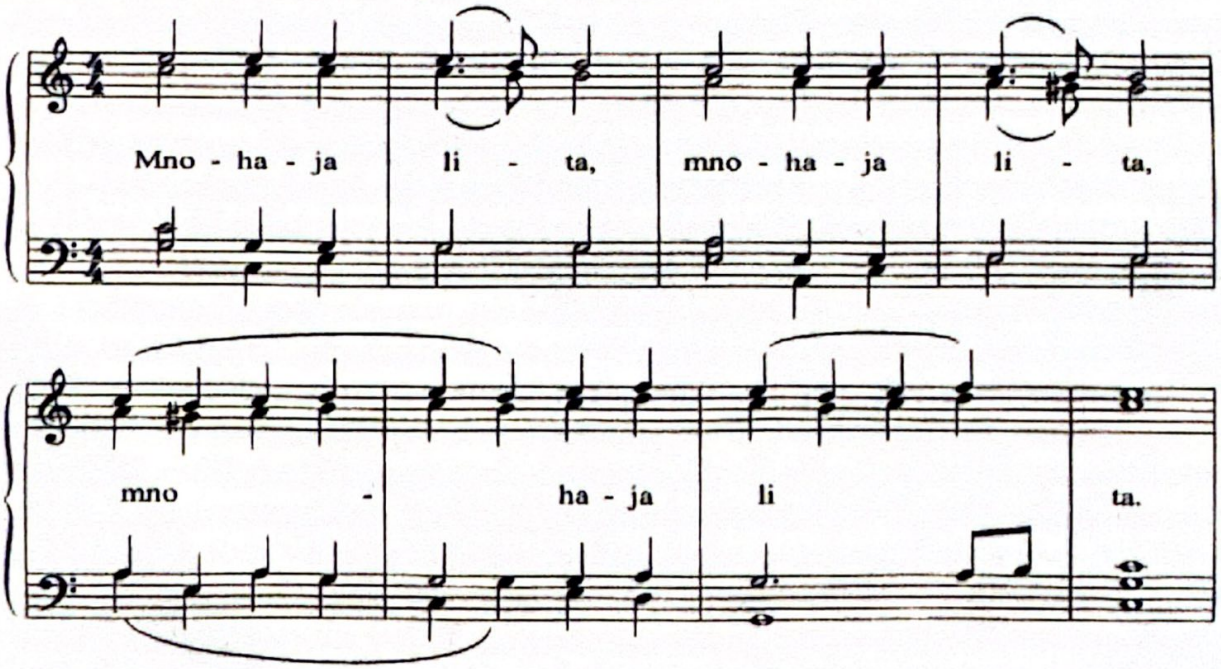
Herr, unser Herr, schau vom Himmel hernieder und sieh her, und suche diesen Weinberg heim, den Deine Rechte gepflanzt hat.	**Го́споди, Го́споди, при́зри съ небесѐ и҆ ви́жаь, и҆ посѣтѝ вїногра́дъ се́й и҆ соверши̑ и҆, є҆го́же насадѝ десни́ца тщоѧ̀.**
Die Sänger aber singen: Auf viele Jahre!	**Пѣвцы̀ же пою́тъ: Мно́гаѧ лѣта.**
Κύριε, Κύριε, ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἴδε καὶ ἐπίσκεψαι τὴν ἄμπελον ταύτην καὶ κατάρτισαι αὐτήν, ἣν ἐφύτευσεν ἡ δεξιά σου.	**Domine, Domine, respice de caelo tuo et vide, et vistia vineam istam, et perfice eam, quam plantavit dextera tua.**
Ὁ Χορός: Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα.	Chorus: **Ad multos annos!**

Antwort der Sänger auf griechisch: „Is polla eti, despota“ nach einer russischen Melodie:

[20] Einen guten Überblick bietet Day 167-169, 331f.



Die kirchenslawische Antwort „Auf viele Jahre – Mnohaja lita“ hat Dimitrij Stepanovič Bortnjanskij (1752-1825), der viele Werke für die Vertonung der heiligen Liturgie komponiert hat und im deutschsprachigen Bereich von seinem „Choral“ „Ich bete an die Macht der Liebe“ her bekannt ist, so vertont:



Nach der bischöflichen Liturgie der ukrainisch-katholischen Kirche ist der Bischofssegen noch etwas länger; er zitiert von Ps 80 (79) außer den Versen 15-16 auch noch Vers 18:

Herr, unser Herr, schau vom Himmel hernieder und sieh her, und suche diesen Weinberg heim, den Deine Rechte gepflanzt hat, Herr. Deine Hand schütze den Menschensohn, den Du für Dich groß und stark gemacht hast. Die Sänger aber singen: Auf viele Jahre!	Господи, Господи, споглянь з неба й подивись, і навідайся в той виноградник, що його насадила десная Твоя, Господи; і нехай буде рука Твоя на сині чоловічому, якого Ти для Себе укріпив. Співці ж співають: Многії літа.

Kapitel 6

„Gut ist es, unserem Gott zu singen" (Ps 147,1)

Die liturgische Musik der byzantinischen Kirche

Mit den beiden Beispielen der Antwort des Chores auf den bischöflichen Segen im vorangehenden Kapitel wurde der Bereich der liturgischen Musik in der byzantinischen Kirche schon angesprochen. Diese unterscheidet sich in den verschiedenen Kulturen, die den byzantinischen Ritus angenommen haben, erheblich! Zunächst aber Grundsätzliches.

Der singende und musizierende Mensch

Das „Singen" ist älter als das Sprechen. Lange bevor ein Mensch sprechen kann, äußert er in „gesanglichen" Klanggebilden seine Seelenlage. „Musik" im eigentlichen Sinn ist aber nicht eine Ansammlung ungeordneter Geräusche, sondern ein bewußt gewolltes und produziertes Klangereignis in Klängen und Tönen mit einer eigenen Gesetzlichkeit und Logik. Dennoch wird die Musik bei aller ihr eigenen Rationalität – im Lehrbetrieb des Mittelalters wurde sie den mathematischen Künsten beigerechnet! – doch primär emotional erfaßt, wie es sich im Deutschen schon im Begriff der „Stimmung" kundtut, der seine Wurzeln ja im Bereich des Musikalischen hat.
Das vornehmlich emotionale Wahrnehmen bedeutet allerdings keine Einschränkung der Fähigkeit, etwas mitzuteilen. Im Gegenteil: Über die logische, grammatikalisch richtig gefaßte sprachliche Aussage hinaus wird das, was ein Mensch mitteilen will, erst durch Töne, Rhythmen und eine abgestufte musikalische Dynamik zu seiner vollen Aussagekraft gebracht. Die schon dem Kleinkind gegebene Fähigkeit, sich in Klanggebilden auszudrücken, vervollkommnet sich zur Musik mit einer eigenen musikalischen Sprache. In der Verbindung mit dem gesprochenen Wort bildet der Gesang für den Menschen die umfassendste Möglichkeit, sich mitzuteilen.[1]
Dies gilt – wenn auch wieder weniger eindeutig als beim Lied – auch für das „Lied ohne Worte", für die Melodie eines Instrumentes oder eines Orchesters. Je höher das Repertoire der musikalischen Sprache in einer Kultur entwickelt ist, je durchdachter und systematisierter die harmonischen Gesetze, je eindeutiger die Aussageinhalte bestimmter Klangeinheiten und -charaktere festgelegt sind (z. B. Marschrhythmen machen einen eher „autoritären", Walzerrhythmen dagegen eher einen romantisch-verspielten Eindruck, Dur-Tonarten gelten als „fröhlich", Moll-Tonarten eher als melancholisch), desto eindeutiger sind auch die nichtsprachlichen Musikformen in ihrer „Aussage", desto mehr bringt auch reine Instrumentalmusik eine weniger gut in Worten ausdrückbare Wahrheit zur Darstellung.

---

[1] Vgl. Ph. Harnoncourt: Terminologie und grundsätzliche Fragen. GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. Regensburg ²1990, 132-138. 134f.

Zu aller Zeit zählten Gesang und Musik zu den Ausdrucksmitteln des Kults, wobei die Musik durch ihre Schönheit auf die Götter und guten Geister einwirken oder durch ihre Lautstärke die Dämonen vertreiben soll. Der Gott Israels aber läßt sich durch Musik oder Lärm weder betören noch beschwören. Dennoch spielt Musik im Kult des alttestamentlichen Bundesvolkes eine wichtige Rolle, vornehmlich als Gesang, sei er rein vokal oder instrumental begleitet. Im gesungenen Lobpreis artikuliert der Mensch seine Heilserfahrung, er verkündigt sie froh, von Herzen singend, seinen Mitmenschen und richtet sein gesungenes Lob an Gott. Auch haben Musik und Gesang eschatologischen Zeichencharakter; von daher spielen sie im Tempel als dem Abbild des Himmels eine wichtige Rolle.[2]

Zur Geschichte von Gesang und Musik im christlichen Gottesdienst

Die einst gängige These, die älteste Kirche habe das Psalmensingen von der Synagoge, diese ihrerseits den Psalmengesang von dem mit dem im Jahr 70 n. Chr. untergegangenen Jerusalemer Tempel beendeten Tempelgottesdienst übernommen, wird zunehmend in Frage gestellt. „Die christliche Psalmodie hat ihre Wurzeln offenbar nicht im jüdischen Brauch, sondern in der wohl von Anfang an geltenden Übung, im christlichen Lesegottesdienst im Rahmen der Prophetenlesung die dem Buch der Psalmen entnommenen Stücke ihrer literarischen Eigenschaft entsprechend kantillierend vorzutragen."[3] Wohl wird der Gesang von Hymnen, Doxologien und Akklamationen im frühchristlichen Gottesdienst angenommen.[4] Auch die antiphonale (Wechselgesang zwischen Chor und Versammlung oder zwei Chören) sowie die responsoriale Gesangsweise (Wechselgesang zwischen einem Vorsänger oder Chor und der Gemeinde, bei dem auf die vorgetragenen Psalmverse mit einem gleichbleibenden Kehrvers geantwortet wird) stellen frühchristliches Erbe dar. Insgesamt aber tritt in der Alten Kirche die Musik wenig hervor. Sie wird sogar eher abgelehnt, zum einen aus einer asketisch begründeten Skepsis gegenüber der „sinnlichen" Freude an der Musik,[5] zum anderen wegen der Unterscheidung von der in den heidnischen Kulten üblichen Musik, insbesondere der Instrumentalmusik. „Von der Musik des frühchristlichen Gottesdienstes ist uns nichts erhalten. Die Annahme, daß im Gregorianischen Gesang Melodiegut erhalten sei, das bis in frühchristliche Zeit zurückgehe, oder daß sich gar durch den Vergleich gregorianischer Melodien mit Gesängen der orientalischen Riten und dem Synagogalgesang jüdischer Rückzugs-

---

[2] Vgl. ders.: Die religiöse Bedeutung von Musik und Gesang: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. Regensburg ²1990, 138-146. 138-143.

[3] Vgl. B. Fischer, Psalmen: GdK 3. Regensburg ²1990, 181 unter Bezugnahme auf J. A. Smith: The Ancient Synagogue, the Early Christian Church and Singing. In: Music and Letters 65 (1984) 1-16.

[4] Vgl. H. Musch: Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes. In: ders. (Hg.): Musik im Gottesdienst. 2 Bde., Regensburg 1983. I, 9-97. 11f.; H. B. Meyer: Singen und Musizieren im Neuen Testament: GdK 3. Regensburg ² 1990, 143-146.

[5] Vgl. Augustinus, Conf. 10,33 – CChr. SL 27, 181f.; Augustinus fürchtet, durch eine zu große Sorge um den rechten Gesang beim Psallieren sogar zu sündigen, weil die Musik zu den „fleischlichen Freuden" gehöre.

landschaften im Orient der Gesang der ältesten Kirche in Jerusalem rekonstruieren lasse, hat sich als unhaltbar erwiesen."[6]
Auch die Annahme, Gregor der Große († 604) sei der Autor bzw. Redaktor des Gregorianischen Chorals, ist wissenschaftlich nicht nachweisbar. „Nachweisbar sind lediglich folgende Fakten: Die liturgischen Gesänge der römischen Liturgie zur Zeit Gregors waren nicht identisch mit dem, was wir heute ‚Gregorianischen Choral' nennen. Sicher ist, daß dem Gregorianischen Choral ein eigenständiges musikalisches Repertoire vorausging, das die heutige Wissenschaft als altrömisch bezeichnet. Dabei ist es erwiesen, daß dieser ‚altrömische Choral' der Vorläufer des Gregorianischen Chorals war ... Wenn auch keine absolute Sicherheit darüber besteht, wann und wo der altrömische Choral in den Gregorianischen Choral umgeformt wurde, sprechen doch gute Gründe dafür, daß dies zwischen Seine und Rhein (Metz?) im 8. Jahrhundert geschah."[7]
Im 9. Jahrhundert entwickelte sich die Notenschrift des Gregorianischen Chorals, die Neumen, zur schriftlichen Fixierung mündlich überlieferter Gesangsweisen für den Kantor; sie bot keine festen Melodien, sondern war eher Leitfaden für die Improvisation des Vorsängers. Erst die Erfindung einer Neumenschrift auf Linien durch Guido v. Arezzo um 1020, die eine Eindeutigkeit der Intervalle im Gegensatz zur linienlosen Neumenschrift ermöglichte, erlaubte die schriftliche Fixierung und Überlieferung von Melodien.[8] Auch das System der in den acht Kirchentonarten gehaltenen Psalmtöne (neben dem Tonus peregrinus) ist zuerst in fränkischen Quellen des 9. Jahrhunderts überliefert und in der ganzen abendländischen Musikgeschichte in Gebrauch geblieben.[9]
Die sich immer kunstvoller entwickelnde Mehrstimmigkeit ist die Hauptursache für eine verhängnisvolle Entwicklung im Westen: Die Musik im Gottesdienst war einst ein selbstverständlicher Bestandteil der liturgischen Feier. Durch die jetzt einsetzende Entwicklung wurde sie aber derart kunstvoll, wurden die Kompositionen derart lang, daß sie sich vom gottesdienstlichen Vollzug selbst lösten. Die Folge davon war, daß man die gottesdienstliche Musik nicht mehr als zur Liturgie selbst dazugehörig betrachtete, sondern als willkommene Zierde, auf die man als solche aber auch verzichten kann.
Über die frühen Formen des „Organum" bildete sich in Paris während der „Notre-Dame-Epoche" im 13. Jahrhundert (deren Hauptmeister waren Leonin und Perotin) die mehrstimmige Motette. Die Loslösung von der Choralmelodie und auch der Wechsel zum Französischen machte sie zur Wurzel für die weltliche Motette.[10] Immer mehr wurde sie in der nachfolgenden Zeit der „Ars antiqua" (etwa 1250-1310) und der „Ars nova" (1310-1377) verfeinert und löste sich dabei immer mehr auch von der liturgischen Ordnung, so daß Papst Johannes XXII. in einer Konstitution „Docta sanctorum patrum" 1324 die Auswüchse verurteilte und eine

---

[6] H. Hucke: Geschichtlicher Überblick: GdK 3. Regensburg [2]1990, 147.
[7] L. Agustoni: Gregorianischer Choral. In: H. Musch (Hg.): Musik und Gottesdienst. Bd. 1: Historische Grundlagen, Liturgik, Liturgiegesang. Regensburg [4]1993, 199-356. 212.
[8] Vgl. Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK 3, 148f.
[9] Vgl. Hucke, Gesangsvortrag der Psalmen: GdK 3, 186.
[10] Vgl. das Notenbeispiel bei Musch, Entwicklung und Entfaltung 26.

Rückkehr zur engeren Bindung an die Liturgie forderte. Doch war die musikalische Entwicklung nicht mehr aufzuhalten, und die Kirche resignierte vor ihr im Rückzug auf ihre liturgischen Formen. Mit dem „Rationale" des Durandus, eines höchst einflußreichen Bischofs und Liturgikers des Hochmittelalters, kam das Mitbeten und Mitlesen der von der Schola gesungenen Texte durch den Priester in Übung, das in Zukunft allein den „gültigen" Textvollzug ausmachen sollte. „Damit ist das in allen Konfessionen und allen Kulturen einzigartige Verhältnis der katholischen Kirchenmusik zur Liturgie begründet worden und das Grundproblem der katholischen Kirchenmusik in der abendländischen Musikgeschichte entstanden: Der Vollzug der Liturgie und die Musik werden voneinander getrennt. Die Musik wurde aus einem Bestandteil zu einem Schmuck des Gottesdienstes."

Die Bestimmung des Durandus zeigte, daß davon in erster Linie die gleichbleibenden Teile der Messe betroffen waren, das bereits zu Gesängen stilisierte „Ordinarium missae". Sein Vortrag „ersetzte nunmehr weithin die eigentlichen Gesänge der Messe, das ‚Proprium missae'".[11] Das Meßordinarium als Zusammenstellung von Vertonungen des Kyrie, Gloria, Sanctus und Agnus Dei, später ergänzt durch das Credo, wurde zu einer der bedeutendsten Grundlagen für die sich nun von Frankreich nach England und den Niederlanden verlagernde Kompositionskunst, allerdings um den Preis der Loslösung vom liturgischen Geschehen und des Verweises der (einst singenden) Teilnehmer in die bloße Zuhörerrolle.

Diese Loslösung der Musik vom Gottesdienst stieß schon in vortridentinischer Zeit auf die Kritik katholischer Humanisten und Reformtheologen.[12] Sie war aber schon so weit vorangeschritten, daß das Konzil von Trient die Musik nicht im Zusammenhang mit der Liturgie, sondern mit dem Gotteshaus behandelte, um dessen Heiligkeit willen alles „lascivum aut impurum" herauszuhalten sei. Ergänzt wurde dies durch ein Verbot sogenannter „weichlicher Musik" vom März 1563. Wichtiger waren die ebenfalls 1562 beschlossene Vereinheitlichung der liturgischen Texte, die radikale Beschneidung der Tropen und Sequenzen sowie die Festschreibung des Verständnisses von Kirchenmusik als „Schmuck des Gottesdienstes". Die Legende, Giovanni Pierluigi da Palestrina habe gegen den Plan, jegliche Mehrstimmigkeit abzuschaffen, die mehrstimmige Messe durch seine „Missa Papae Marcelli" gerettet, hat einen „wahren Kern" in der gelungenen Demonstration, daß traditionelle Kompositionskunst und Textverständlichkeit miteinander vereinbar sind.[13]

Schon früh konnte sich im jungen Protestantismus das volkssprachliche Kirchenlied durchsetzen, das vorreformatorische Vorbilder hatte, etwa die deutschsprachigen „Leisen" (kurze, vierzeilige Gesänge, die auf Kyrie eleison endeten). Neben den übernommenen entstanden auch viele neue Lieder; der persönlichen Autorschaft Martin Luthers werden heute 36 Lieder zuerkannt.[14] Allein in den zwanziger Jahren

---

[11] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK 3, 151.

[12] Von „Textvollzug" durch die Kirchenmusik redete bereits Erasmus, der in seiner Schrift De amabili Ecclesiae concordia – Opera V, 503B, forderte, die Kirchenmusik dürfe sich nicht von der liturgischen Handlung verselbständigen.

[13] Vgl. Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK 3, 154; Musch, Entwicklung und Entfaltung 34f.

[14] Vgl. B. Schmidt: Deutscher Liturgiegesang. In: H. Musch (Hg.): Musik und Gottesdienst. Bd. 1: Historische Grundlagen, Liturgik, Liturgiegesang. Regensburg ²1993, 357-474. 372.

des 16. Jahrhunderts erschienen mehrere Gesangbücher. Während Zwingli die Musik generell aus dem Gottesdienst verbannte, gestattete Calvin den einstimmigen Gemeindegesang, der aber nur aus Umdichtungen des biblischen Psalters bestehen durfte. 1542 erschien in Genf „La forme des Prières et Chants ecclésiastiques" mit 39 Psalmgesängen, von denen 32 von Clément Marot (1495-1544), einem berühmten Dichter am französischen Hof, verfaßt waren. Nach Marots Tod setzte Theodor Beza die Psalmübertragung fort, so daß der Genfer Liedpsalter 1562 vollständig vorlag.[15] Ins Deutsche wurde der Genfer Reimpsalter durch Ambrosius Lobwasser (Leipzig 1573) unter Beibehaltung des Sprachrhythmus und der Melodien übertragen. Der Siegeszug des Kirchenliedes bei den Protestanten konnte nicht ohne katholische Reaktion bleiben. Schon 1537 erschien ein Gesangbuch des Dominikaners Michael Vehe, 1567 die „Geistlichen Lieder und Psalmen" des Johann Leisentritt, 1582 die „Psalmen Davids" nach Art des Genfer Reimpsalters von Caspar Ulenberg. Hochblüten des barocken Kirchenliedes brachte der evangelische Pfarrer Paul Gerhardt (1607-1676) ebenso hervor wie der Jesuitenpater Friedrich von Spee oder Angelus Silesius. Doch waren die Kirchenlieder – ganz anders als bei den Protestanten, wo sie zudem in den „Geistlichen Konzerten" eines Johann Hermann Schein (1586-1630), eines Heinrich Schütz (1585-1672) und schließlich in den Oratorien J. S. Bachs (1685-1750) zu ihrer kompositorischen Vollendung gelangten – im katholischen Gottesdienst ebensowenig offizieller Liturgiegesang wie die immer umfangreicher und komplizierter werdenden Werke der Komponisten; alles Musikalische war zwar schönes, aber nicht unbedingt notwendiges schmückendes Beiwerk des Gottesdienstes geworden, der schon längst zur alleinigen Angelegenheit des zelebrierenden Priesters geworden war.

Die von Palestrina ausgehende „Römische Schule" setzte sich fort als „strenger Stil", blieb aber nicht allein maßgebend. Die niederländische Schule brachte Orlando di Lasso hervor, die venezianische (von Ludovico Grossi da Viadana bis zu Andrea und Giovanni Gabrieli) bereitete mit Mehrchörigkeit, Sinn für neue Klangfarben durch den Einsatz von Cornetti (Zinken), Tromboni (Posaunen), Violinen und Violen, Baß- und Tasteninstrumenten die konzertierende Kirchenmusik des Barock vor. Diese umfaßte alle Arten von Kirchenmusik, solche, die trotz aller vollzogenen Loslösung noch in gewisser Verbindung zur Liturgie standen, wie andere Genera, die als „geistliche Musik" (Oratorium, geistliches Konzert) keinerlei Verbindung mehr mit liturgischen Strukturen aufwiesen. Sogar der mit dem Stundengebet verbundene Psalmengesang wurde entsprechend vertont. Schon im 15. Jahrhundert kam die mehrstimmige Improvisation auf der Grundlage der acht Psalmtöne auf („Falsibordoni"); dieser sehr feierlich wirkende Psalmengesang wurden besonders in der festlichen Vesper gesungen. Adrian Willaert, Kapellmeister an S. Marco in Venedig, komponierte um 1550 vierstimmig auskomponierte Psalmen, woraus sich im 17./18. Jahrhundert die Komposition mehrstimmiger Vespern und Vesperpsalmen entwickelte. Unter diesen Vertonungen nahm das Magnifikat stets einen besonderen Rang ein.[16]

---

[15] Vgl. C. Albrecht: Einführung in die Hymnologie. Göttingen ²1984, 26f.

[16] Vgl. Hucke, Gesangsvortrag der Psalmen: GdK 3, 187.

Die Kirchenmusik wurde zur Musik neben der Liturgie, „zum Medium, mit dem die starre, unveränderliche Liturgie unterschiedlichen Voraussetzungen und Bedürfnissen angepaßt werden konnte. Sie wurde zum Instrument mehr noch höfischer und bürgerlicher als kirchlicher Repräsentation. Weithin nahm die Liturgiefeier sogar den Charakter einer musikalischen Veranstaltung an; sie wurde zu einer der Wurzeln des öffentlichen Konzertbetriebes."[17] Die Liturgie wurde „zum heiligen Schauspiel, vollendet mit allen Mitteln der Musik. Chor und Orgel wurden weitgehend vom Altarraum auf die gegenüberliegende Westempore verlagert. Liturgische Handlung und musikalische Gestalt wurden zwei getrennte Abläufe, zwischen denen der Gemeinde nur die Rolle des Zuschauens und Zuhörens übrigblieb. Einen wesentlichen Einfluß auf die formale Gestaltung der Kirchenmusik erhielt später zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Neapolitanische Schule, deren Hauptfeld die Oper ist." Diesem Verständnis entsprachen auch kirchliche Regulierungsversuche: Sie beschränkten sich auf die Vorschrift zur Verwendung nur liturgischer oder zumindest kirchlich approbierter Texte, auf das Verbot bestimmter „Theaterinstrumente" sowie des Instrumentengebrauchs in Buß- und Trauerzeiten: „So wie zum Zeichen der Trauer die Bilder verhängt wurden, so sollte die Musik auf den Schmuck der Instrumente verzichten."[18] Über die Mannheimer Schule wuchs die Wiener Klassik nahtlos heran und mit ihr auch ihre Kirchenmusik.[19] Die Messen eines Mozart, Haydn und Beethoven waren meist Auftragswerke der geistlichen Fürsten jener Zeit; sie setzten die bisher gültigen Forderungen an die Kirchenmusik fort, was auch noch für den großen Nachklang der symphonischen Kirchenmusik im 19. Jahrhundert (von Franz Schubert bis Anton Bruckner) gilt.[20]

Auf den barocken Überschwang forderte die Aufklärung auch auf dem Gebiet der Kirchenmusik Einfachheit, Vernünftigkeit und Klarheit. Mit der neuen Betonung der Muttersprache kam auch eine neue Wertschätzung des Kirchenliedes. Dessen Themen waren die göttliche Majestät und Güte sowie die Zweckmäßigkeit der Schöpfung. Auf die Gesangbücher der Aufklärung gehen die „Meßgesänge" zurück, die nach Art der Meßandachten die (lateinische) Meßliturgie (des Priesters) betrachtend begleiten sollten. Da sich die Bestrebungen nach der Volkssprache in der Liturgie nicht durchsetzen konnten, kam es zu einer sprachlichen Zweiteilung: Der Priester sang seinen Part am Altar lateinisch, die Gemeinde sang zu den lateinisch leise gebeteten Teilen der Messe deutsche Kirchenlieder. Dies war insofern möglich, als die Musik ja schon lange als Ausschmückung des Gottesdienstes, nicht aber als dessen integraler Bestandteil galt.[21]

Als Opposition gegen die bisherige Entwicklung der Kirchenmusik, wie sie zuletzt durch die Wiener Klassik repräsentiert wurde, verstand sich auch das romantische Ideal einer „heiligen Musik" („musica sacra"), das in der Auseinandersetzung um das rechte Verständnis von Kirchenmusik bzw. liturgischer Musik bis zur Liturgiereform des 2. Vatikanums eine Rolle spielen sollte. Unter dem Ideal der „musica

---

[17] Ders., Geschichtlicher Überblick: GdK 3, 156.
[18] Vgl. ebd.: GdK 3, 158.
[19] Musch, Entwicklung und Entfaltung 57.
[20] Vgl. ebd. 59-64.
[21] Vgl. Hucke, Geschichtlicher Überblick: Gdk 3, 157.

sacra" verstand die Romantik den italienischen A-cappella-Stil, genauer die römische Vokalpolyphonie des 16. Jahrhunderts, vor allem Palestrinas. Das in den Gesangvereinen aufblühende bürgerliche Chorwesen nutzte der Regensburger Priester F. X. Witt im Jahr 1868 zur Gründung des „Allgemeinen Caecilien-Vereins", dessen Programm die Pflege und Verbreitung eben dieser „musica sacra" war. Während des 1. Vatikanums erhielt der Verein die päpstliche Approbation als eine Art kirchliche Bruderschaft. Unter Umgehung der Bischöfe berichtete der Allgemeine Caecilien-Verein über den Stand der Kirchenmusik nach Rom: „Von da an wurde die Kirchenmusik in anderen Ländern zu einer Angelegenheit der römischen Kongregationen."[22]

Zeitlich parallel dazu verbreitete sich von der französischen Abtei Solesmes aus die Choralbewegung, die den Gregorianischen Choral als den Gesang der römischen Liturgie schlechthin erachtete. Grundlage dafür war die von Abt Guéranger selbst initiierte Arbeit an den Quellen des Chorals; der erste Band der „Paléographie Musicale" von 1889 begründete die „Gregorianische Paläographie".[23]

Zu einer Art Gesetzbuch der Kirchenmusik wurde das Motuproprio Pius' X.: „Tra le sollecitudini" von 1903.[24] Ursprünglich nur für die Diözese Rom gedacht, wurde es auf Betreiben des Gründers des römischen Pontificio Istituto di Musica sacra, P. Angelo de Santi SJ, an die ganze Weltkirche gerichtet. Die „Musica sacra" wird von den Kriterien der „Heiligkeit", „Güte der Form" und „Universalität" her definiert. Ihr Ideal ist der Gregorianische Choral; aber auch in der klassischen Vokalpolyphonie namentlich Palestrinas sind diese Kriterien in einem Höchstmaß verwirklicht. „Die ‚moderne Kirchenmusik' wird zugelassen, wenn sie sich von ‚profaner' Musik unterscheidet. Der Kirchenchor versieht eigentlich Klerikerdienst, deshalb dürfen Frauen nicht mitsingen. Die Verwendung von Instrumenten – mit Ausnahme der Orgel – ist nur in Sonderfällen und mit besonderer Erlaubnis gestattet."[25] „Von dieser Konzeption der Musica sacra als Tonkunst der Kirchenchöre erklärt sich die Maxime, daß sie ‚demütige Dienerin der Liturgie' sein soll. Damit erklärt sich auch das Verständnis der Musica sacra als Schmuck und Zierde, als ‚wesentlicher Bestandteil' zwar, aber nur der ‚feierlichen Liturgie': Das Thema der ‚Instructio de Musica sacra' Pius' X. ist gar nicht das Singen in der Liturgie, sondern die Musica sacra des Kirchenchors und die Bedingungen ihrer Zulassung zu den gottesdienstlichen Handlungen."[26] Ähnliches vertrat Papst Pius XI.[27] im Jahr 1928.

Auf den Widerstand der caecilianischen Bewegung trafen die kirchenmusikalischen Erneuerungsbestrebungen in der liturgischen Bewegung, die „Deutsche Gregorianik" (eine Verknüpfung der „liturgischen" Melodien des Gregorianischen Chorals mit muttersprachlichen Texten) sowie die „Volksliedbewegung", die das „liturgie-

---

[22] Vgl. ders., Geschichtlicher Überblick: GdK 3, 159f.
[23] Vgl. Agustoni, Gregorianischer Choral 221.
[24] „Tra le sollecitudini": Acta Sanctae Sedis 36 (1903-1904) 329-339.
[25] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK 3, 161.
[26] Ders.: Bulletin zur Instruktion über die Musik. In: Concilium 4 (1968) 125-133. 126f.
[27] Apost. Konstitution „Divini cultus sanctitatem" vom 20. 12. 1928 – AAS 21 (1929) 33-41. Vgl. Hucke, Instruktion 126.

nahe" Kirchenlied auch unter Einbeziehung der protestantischen Kirchenliedtradition förderte („Betsingmesse"), nachdem Restauration und Romantik keine neuen Impulse für das Kirchenlied brachten.
Die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils widmet der „Kirchenmusik" ein eigenes Kapitel (VI) „De musica sacra".[28] Danach macht die gottesdienstliche Musik, vor allem „der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang", „einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie" aus. „So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist." Zwar wird der Gregorianische Choral „als der der römischen Liturgie eigene Gesang" betrachtet und soll in den „liturgischen Handlungen den ersten Platz einnehmen", aber andere Arten der Kirchenmusik werden keineswegs ausgeschlossen, wenn sie „dem Geist der Liturgie" entsprechen. „Die Musica sacra und die Liturgie werden nicht mehr als zwei Dinge nebeneinander gestellt."[29] Gesang und Musik werden nicht mehr als Schmuck der feierlichen Liturgie betrachtet; echte Feierlichkeit besteht nicht in aufwendigem Gesang und Zeremoniell, sondern im wesensgemäßen Vollzug der liturgischen Handlungen.[30]

Die liturgische Musik der byzantinischen Kirche kennt keine Instrumente

In der gesamten Kirchenmusiktradition hat man sich mit der Instrumentalmusik nie leichtgetan, weder im Westen noch im Osten. Dieser kennt bis heute nur den liturgischen Gesang und keine Instrumente in der Kirche und begründet dies mit der geforderten „Vernunftgemäßheit" des christlichen Gottesdienstes: „Leuchtet es nicht unmittelbar ein, daß diese Töne [der Instrumentalmusik] als solche allzu weit entfernt sind von der Klarheit, von der ‚Vernunftgemäßheit', vom Logos-Charakter, vom geistigen Gottesdienst der Orthodoxen Kirche, als daß sie ihrer Tonkunst als Materie dienen könnten?"[31]
Von daher ist es sogar etwas skurril, daß jenes Instrument, das in der westlichen Kirchenmusik zu höchstem kulturellem und künstlerischem Niveau aufsteigen sollte und das in der abendländischen Kirche nach wie vor als das liturgische Instrument schlechthin gilt, ausgerechnet ein Geschenk des byzantinischen Kaisers an Karl den Großen war: die Orgel.[32]

---

[28] Artikel 112-121.
[29] Hucke, Instruktion 126.
[30] Nr. 11 – Kaczynski 743.
[31] P. Florenskij: Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. Mit einer Einführung von U. Werner. Stuttgart ²1988, 109f.
[32] Vgl. Artikel 120 der Liturgiekonstitution: „Die Pfeifenorgel soll in der lateinischen Kirche als traditionelles Musikinstrument in hohen Ehren gehalten werden." Andere Instrumente können zur Liturgie zugelassen werden, „sofern sie sich für den heiligen Gebrauch eignen oder für ihn geeignet gemacht werden können, der Würde des Gotteshauses angemessen sind und die Erbauung der Gläubigen wirklich fördern".

Von der kaiserlichen Kapelle aus verbreitete sich die Orgel als Kircheninstrument.[33] Da das Spiel liturgischer Melodien auf der Orgel dem Gesang gleichwertig erachtet wurde, konnte sie im Wechselgesang an die Stelle des zweiten Chores treten.[34]
Ihre erste technische wie (nach mancher Meinung nie wieder erreichte) künstlerische Hochform (z. B. Vielfalt der Klangfarben, Obertonreichtum) erreichte die Orgel in der erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. Im 19. Jahrhundert wurde die Orgel nicht nur immer mehr zur „Maschine" – etwa durch die heute eher kritisch beurteilten Spielhilfen (pneumatische Traktur, Barkerhebel, Crescendowalze usw.) –, sondern verlor auch zunehmend den Charakter eines eigenständigen Instruments; sie wurde zu einer komplizierten Apparatur zur Imitation anderer Instrumente bzw. Instrumentengruppen (z. B. „Streicher"-Register wie „Cello" usw.). Damit war der Weg eröffnet hin zur „Konzertorgel" für Unterhaltungsmusik, zur elektronischen Orgel und zum Synthesizer.
Inmitten der Hochblüte barocker Instrumentalmusik in der Kirche hob Benedikt XIV. in seiner Enzyklika „Annus qui" vom 19. Februar 1748 hervor, daß außer der Orgel nur solche Instrumente zuzulassen seien, die die Stimmen der Sänger unterstützen, nicht aber unterdrücken. Aufgezählt wird eine Reihe von Instrumenten, die aus diesem Grund in der Kirchenmusik verboten sind, so Trompeten, Flöten und Oboen. Wie wenig diese Verbote fruchteten, zeigt nicht nur die Tatsache, daß gerade diese Instrumente in den Kompositionen der Wiener Klassik eine herausragende Rolle spielen, sondern auch, daß solche Verbote immer wieder erlassen werden mußten, zuletzt noch durch Pius X.[35]
Kennen die byzantinischen Kirchen auch keine Orgeln, so sind in ihr trotz aller gegenteiligen Bekundungen dennoch „Instrumente" zu finden. Im weiteren Sinne zu den „Instrumenten" zählen doch auch die Glocken und Glöckchen, da auch sie zunächst wegen ihres Gebrauchs in heidnischen Kulten und wegen der mit ihrem Gebrauch verbundenen apotropäischen Vorstellungen (Abwehr böser Geister) unter die frühchristliche Ablehnung von Musik und Musikinstrumenten fielen. Besonders im monastischen Bereich aber konnte sich die Glocke seit dem 4. Jahrhundert als Signal- und Rufinstrument für den außerliturgischen Gebrauch durchsetzen. Von da war es nur ein kleiner Schritt zum liturgischen Gebrauch der Glocken als Signalzeichen zum Beginn des Gottesdienstes gerade in den Klöstern des Orients. Im byzantinischen Bereich setzen sich die Glocken wegen ihrer profanen Herkunft und wegen der generellen Vorbehalte gegen Instrumente im gottesdienstlichen Bereich nur sehr langsam und gegen Widerstände durch; auch wurde die Entwicklung durch das Glockenverbot unter der islamischen Türkenherrschaft auf dem ganzen Balkan lange aufgehalten.[36] Da das orthodoxe Rußland von diesem Verbot nicht betroffen war, konnte sich hier eine reiche Glockenkultur voll entfal-

---

[33] Vgl. D. Schuberth: Kaiserliche Liturgie. Die Einbeziehung von Musikinstrumenten, insbesondere der Orgel, in den frühmittelalterlichen Gottesdienst. Göttingen 1968.
[34] Hucke, Geschichtlicher Überblick: GdK 3, 151.
[35] Vgl. Eisenhofer I, 250.
[36] Vgl. Onasch 139.

ten. Hier wurden die Glocken – oft in einer Vielzahl zu wahren Glockenspielen vereint – zu wahren Instrumenten mit einer ebenso hoch entwickelten Läutekunst.[37]
Durch das Glockenverbot kam es in Griechenland und auf dem Balkan zur Pflege eines anderen Instruments, das auch in russischen Klöstern nicht ganz unbekannt ist und das ebenfalls eine komplizierte Schlagordnung kennt: das Semandron („Signal").[38] Darunter versteht man ein mit einem Hammer geschlagenes hölzernes Schallbrett (einem Xylophon vergleichbar) oder einen gußeisernen Stab, wie er ja auch als „Glocke" unter den Orchesterinstrumenten heute noch bekannt ist. Mit dem Semandron wird zu den Gottesdiensten und Mahlzeiten gerufen; es läßt sich bis zu den ägyptischen Asketensiedlungen zurückverfolgen.
Die Altarglocken und -schellen[39] entstanden im Kontext der Eucharistiefrömmigkeit, wie sie sich im Hochmittelalter ausgebildet hatte und in der Schau der heiligen Gestalten ihr Zentrum hatte. Das Läuten einer Glocke bzw. davon abgeleitet das Schellen der Altarglöckchen diente der Hervorhebung der besonderen Momente, in denen die heiligen Gestalten gezeigt wurden (Erhebung der konsekrierten Gestalten bei der Wandlung in der Messe oder eucharistischer Segen); daneben machte bei der öffentlichen Übertragung der Eucharistie zu Krankenkommunion oder Versehgang das Läuten eines Glöckchens auf das Allerheiligste aufmerksam.[40] Im Bereich des byzantinischen Christentums sind Altarglocken und -schellen völlig unbekannt.

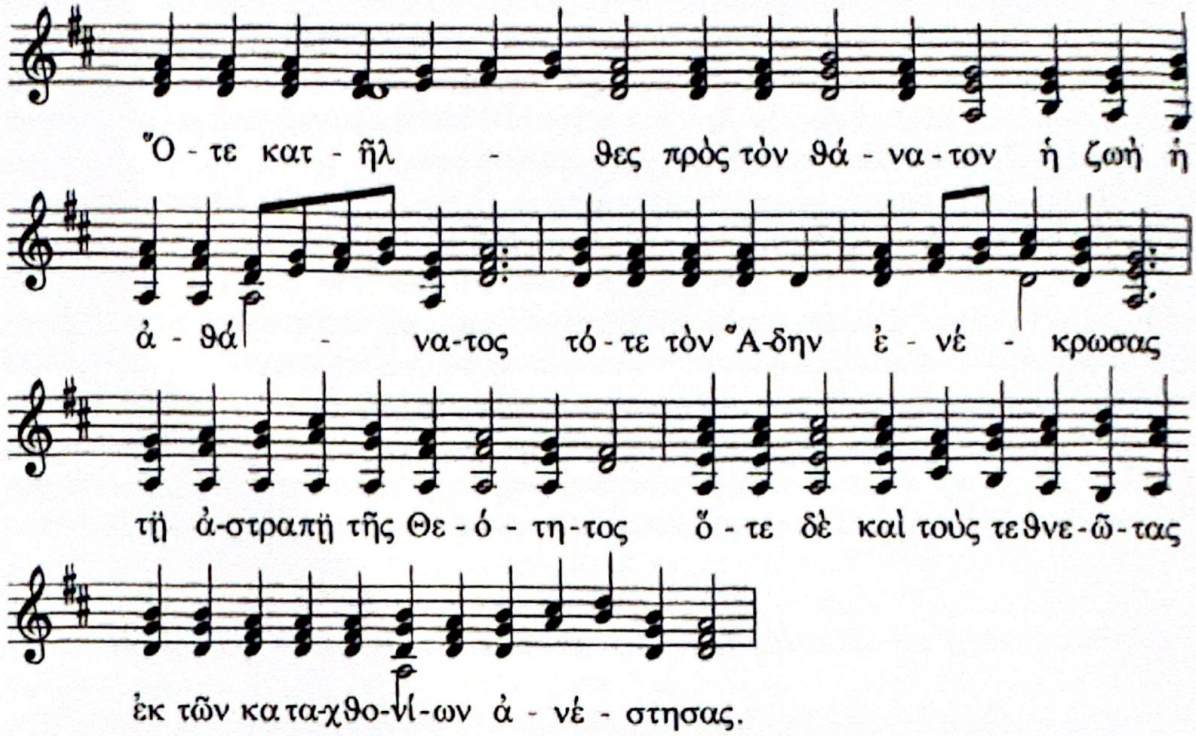
Der Chorgesang, die liturgische Musik der byzantinischen Kirche

Der Chorgesang kann als die liturgische Musik der byzantinischen Kirche gelten. Innerhalb der verschiedenen byzantinischen Kirchen haben sich aber je nach den kulturellen Vorgaben der Völker höchst unterschiedliche Gesangsstile entwickelt. Auch hat der Osten kein dem Westen entsprechendes Neumen- oder Notensystem entwickelt, so daß Musik und Gesang lebendig vollzogen werden müssen und nicht als aufzubewahrendes Kulturdenkmal gelten. Andererseits kann durch die Zähleblebigkeit der Überlieferung vom heutigen griechischen Gesang mit etwaiger Sicherheit zurückgeschlossen werden auf den mittel- oder gar altbyzantinischen Gesang des 10.-14. Jahrhunderts.
Die byzantinische Musik basiert auf den acht möglicherweise aus Syrien stammenden Kirchentönen; sie kennt chromatische Tonleitern, die vielleicht antiker Herkunft sind. „Die Oktav wird nicht in 12 Teile (Halbtöne), sondern in 68 Teile zerlegt; auf diese Weise gibt es Intervalle von 5, 7, 9, 12 oder 18 solcher Teile. Gesungen wird stets einstimmig."[41] Mit der Ausbreitung des griechischen Christentums kam es auch zur Verbreitung des byzantinischen Kirchengesanges in den Ländern des Bal-

---

[37] Vgl. F. Schilling: Das russische Glocken-Geläut. In: Musik und Kirche 31 (1961) 107-115.
[38] Vgl. Onasch 333.
[39] Vgl. Braun, Altargerät 573-580.
[40] So zitiert Eisenhofer I, 394, eine Bestimmung der Synode von Exeter 1287: „Campanella deferenda ad infirmos et ad elevationem corporis Christi." Zu Glocken und Altarschellen überhaupt vgl. ebd. I, 387-396; H. B. Meyer: Exkurs: Türme und Glocken: GdK 3. Regensburg ²1990, 383f.
[41] L. Totzke: Die Musik der Orthodoxen Kirche: HOK². Düsseldorf 1989, II, 211-235. 214.

kans. Auf den aus dem Abendland kommenden Menschen wirkt diese Musik sehr fremd, in gewisser Weise schon zu sehr „orientalisch".[42] Als Beispiel heutiger griechischer Chormusik sei aus dem Buch der Acht Kirchentöne (Oktoëchos) das Sonntagstroparion des 3. Tons angeführt, wie es Heitz wiedergibt:[43]



In neuerer Zeit wurde aber die liturgische Musik dieser slawisch sprechenden und demnach das Kirchenslawische in der Liturgie verwendenden Völker des Balkans (Serben, Bulgaren, Makedonier) durch die mehrstimmige russische Kirchenmusik sehr beeinflußt.

Dabei hatte sich die Musik der russischen Kirche am weitesten von ihren byzantinischen Ursprüngen entfernt und gilt dabei heute für viele als die „orthodoxe Kirchenmusik" überhaupt, obwohl gerade sie am meisten durch westliche Einflüsse geprägt ist. Die älteste russische Kirchenmusik ist der einstimmige „neumatische Choral" mit den acht Kirchentonarten und einer Art Neumenschrift. Führend für die Weiterentwicklung wurde Kiew; von dort ging nicht nur ein leicht erlernbarer „Kiewer

[42] D. Psarianos: Die byzantinische Musik in der griechisch-orthodoxen Kirche. In: P. Bratsiotis (Hg.): Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Stuttgart ²1970, 363-382. 367, weist die „Allmacht der temperierten Stimmung des Klaviers" zurück, „vor der alle Musikausübung des Westens ihre Knie beugt und welche in einem in der byzantinischen Psalmodie geschulten Ohr stets unangenehme Mißempfindungen hervorruft".

[43] Sergius Heitz: Der orthodoxe Gottesdienst. Mainz o. J., 564f.

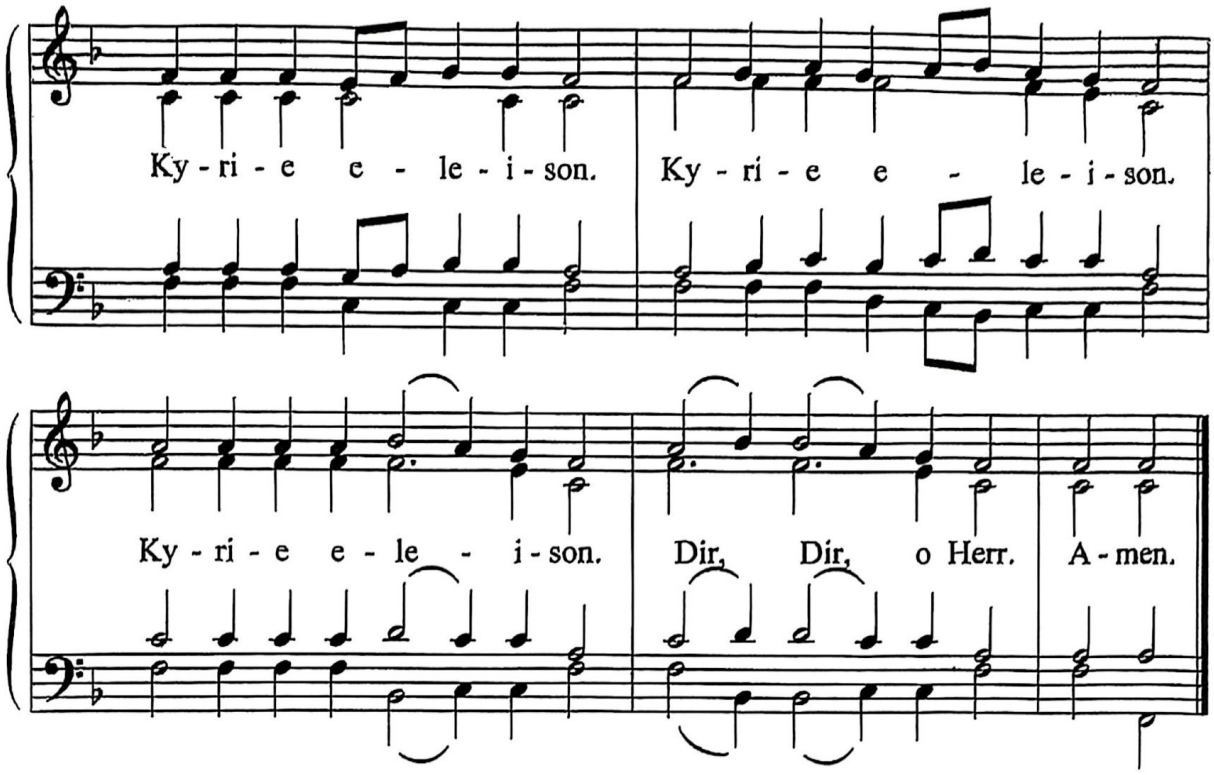
Choral" aus, sondern seit Mitte des 17. Jahrhunderts auch die Mehrstimmigkeit. Der Kiewer Choral selbst wurde mehrstimmig gesungen, die weitere Entwicklung der Mehrstimmigkeit war von Polen her beeinflußt: Ukrainer hatten über Polen Kontakt zur westlichen Musikwelt, über Krakau erlernten sie die italienische Polyphonie und Polychorie, sie hatten schließlich „den römischen Kolossalstil übernommen und beeindruckten mit ihren 24-, 36-, ja 48stimmigen Liturgien und Vigilien die Moskauer maßlos".[44] Die großen Chöre sangen im ukrainisch-polnisch-venezianischen Stil, bis seit 1736 Komponisten des italienischen Spätbarock und des Rokoko als Dirigenten der kaiserlichen Hofkapelle nach Petersburg kamen und auch die Kirchenmusik beeinflußten. Einer ihrer bedeutendsten Schüler war Dimitrij Stepanovič Bortnianskij (1751-1825), bei dessen Nachfolger Alexander Lvov (1798-1870) sich zusätzlich der Einfluß der deutschen Romantik bemerkbar machte. Lvov kommt aber das Verdienst zu, den russischen Choral in loser Anlehnung an die Kiewer Mehrstimmigkeit des 17. Jahrhunderts durchgehend harmonisiert und damit vor dem Untergang gerettet zu haben. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts bildeten sich zwei entgegengesetzte Schulen: Die Petersburger Schule der „Strengen Stilisten" setzte die mehrstimmige Choralarbeit Lvovs fort. Die Moskauer Schule trug einen stark nationalen Akzent und war freier in der Art der Kompositionsweisen, auch offen, neue zu erfinden.[45] Im Stillstand nach der Revolution wurde vor allem traditionelle Kirchenmusik gepflegt, „doch zeigten und zeigen sich in der Emigration Talente – in Amerika etwa Stravinskij –, die auf eine ständige Weiterentwicklung hoffen lassen".[46]

Einige Beispiele der vierstimmigen slawischen Kirchenmusik

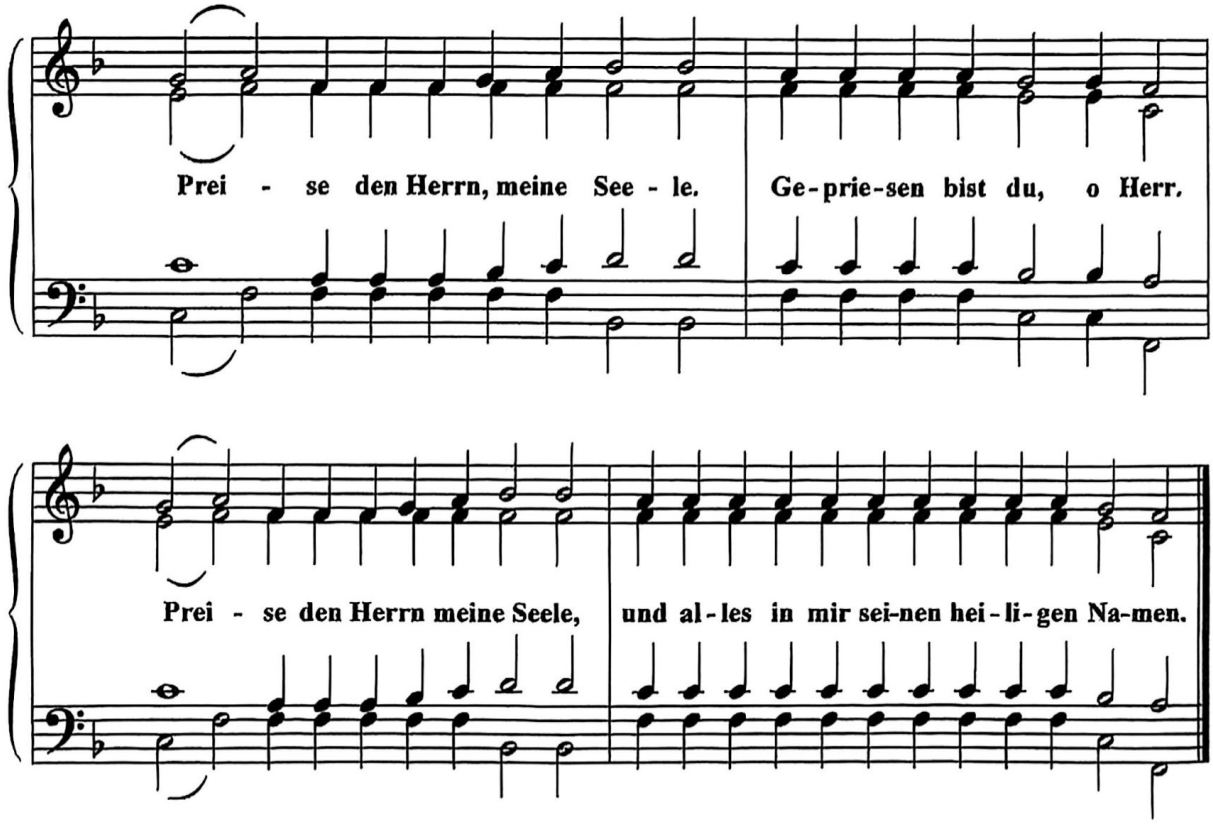
Unschätzbare Dienste für die Kenntnis und Pflege der liturgischen Musik der slawisch-byzantinischen Kirchen hat sich das von Peter Plank und Katharina Sponsel herausgegebene Chorbuch zur Göttlichen Liturgie geleistet.[47] Aus diesem Buch sollen verschiedene typische Beispiele liturgischen Gesangs angeführt werden. Das erste Beispiel ist eine Ektenie nach dem Vorbild des Kiewer Chorals.[48] Man wiederholt die Anrufungen des Diakons mit der Antwort „Kyrie eleison" bis zur letzten Anrufung, die eine Einladung ist, das ganze Leben Christus, dem Herrn, zu überantworten. Darauf wird gesungen: „Dir, o Herr". Auf das abschließend laut gesungene Gebet des Priesters wird mit dem „Amen" geantwortet.

---

[44] Totzke, Die Musik der Orthodoxen Kirche 226.
[45] Vgl. ebd. 228f.
[46] Ebd. 230.
[47] Peter Plank / Katharina Sponsel: Chorbuch zur Göttlichen Liturgie. Würzburg: Verlag „Der Christliche Osten", 1992.
[48] Ebd. 3.

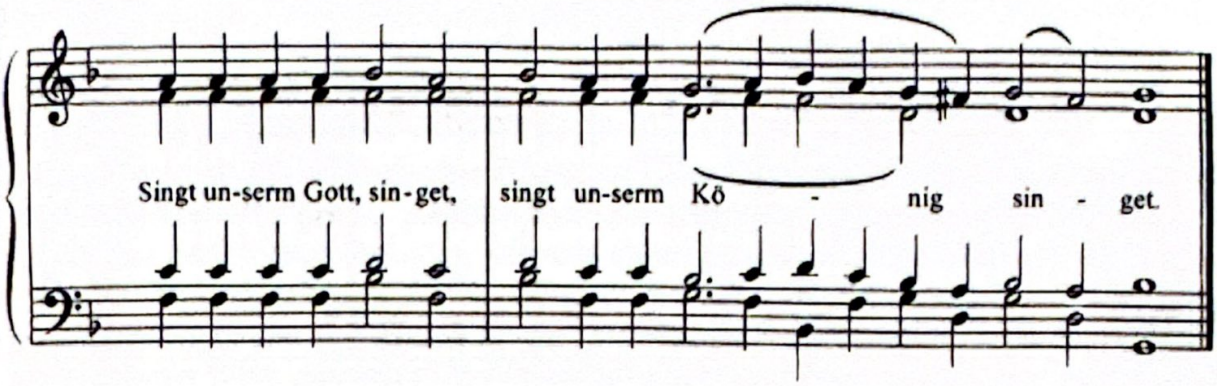


Von der ersten Antiphon sei im Satz eines gräko-russischen Chorals der Anfang von Ps 103 (102) als Beispiel angeführt.[49]

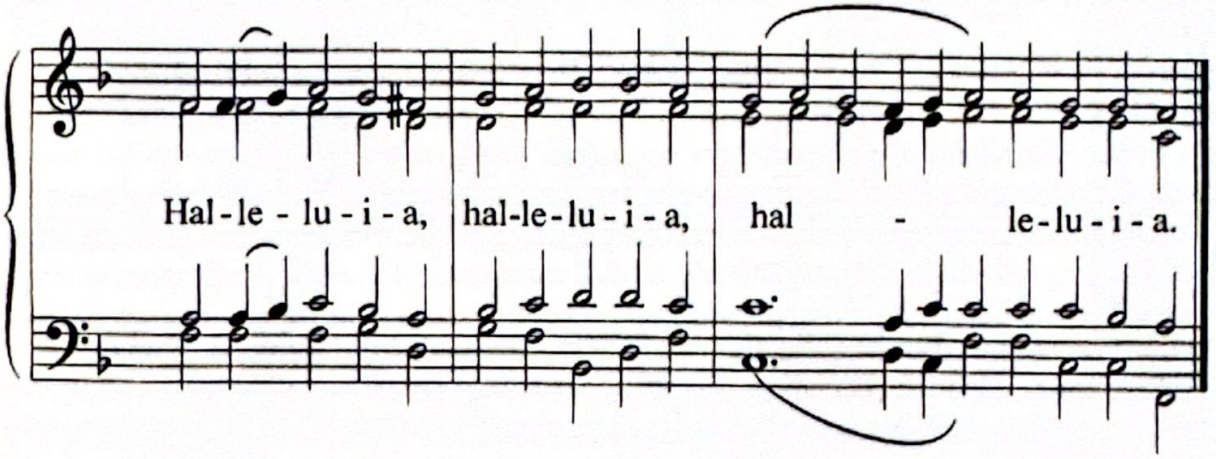


[49] Ebd. 6.

Von den Prokimena – Wechselgesänge vor der Lesung, die dem abendländischen Responsorien der Stundenliturgie nicht unähnlich sind – sei das Prokimenon im 3. Ton als Beispiel angeführt.[50]

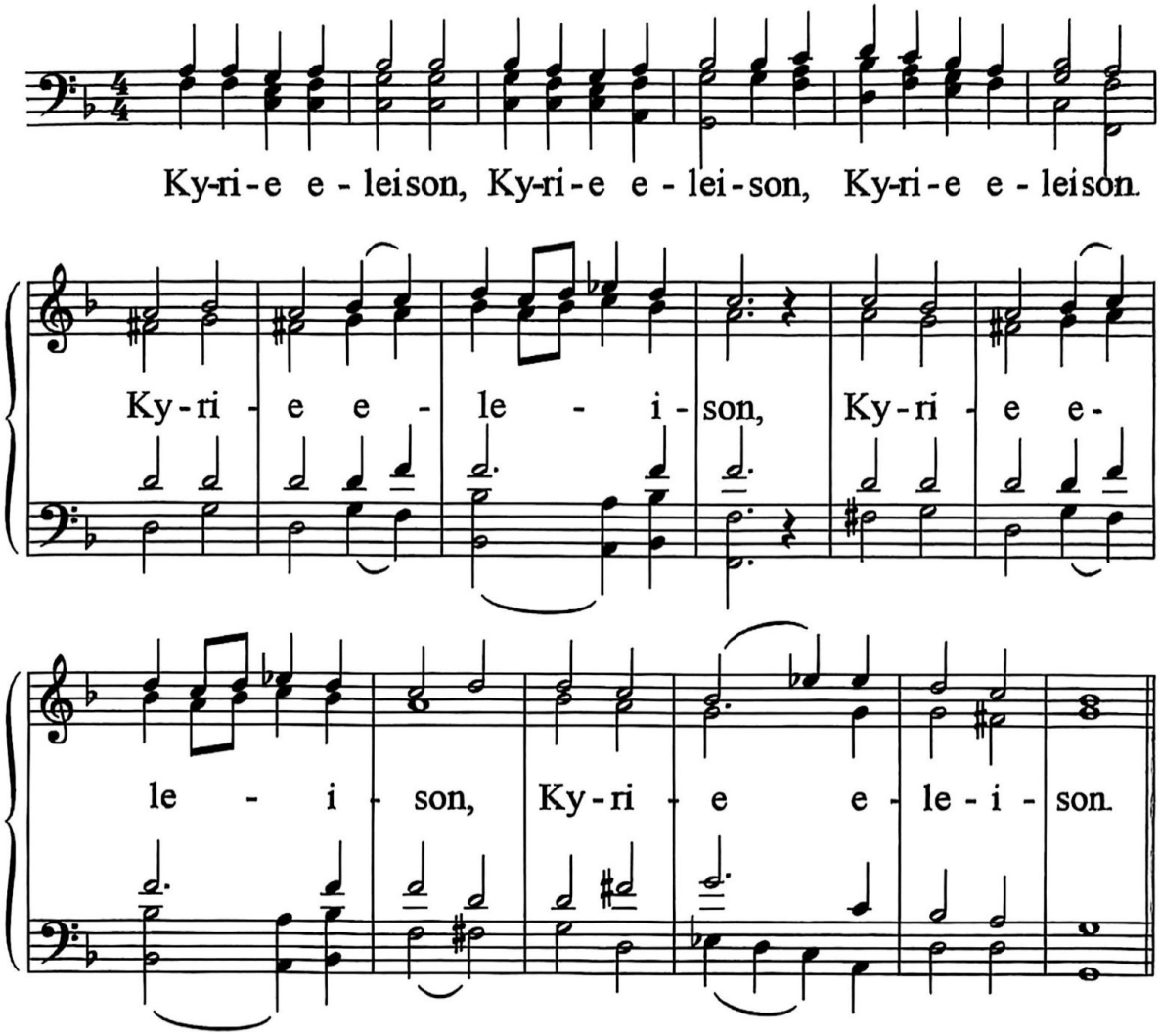


Das Halleluja ist nach dem Kiewer Choral gestaltet.[51]

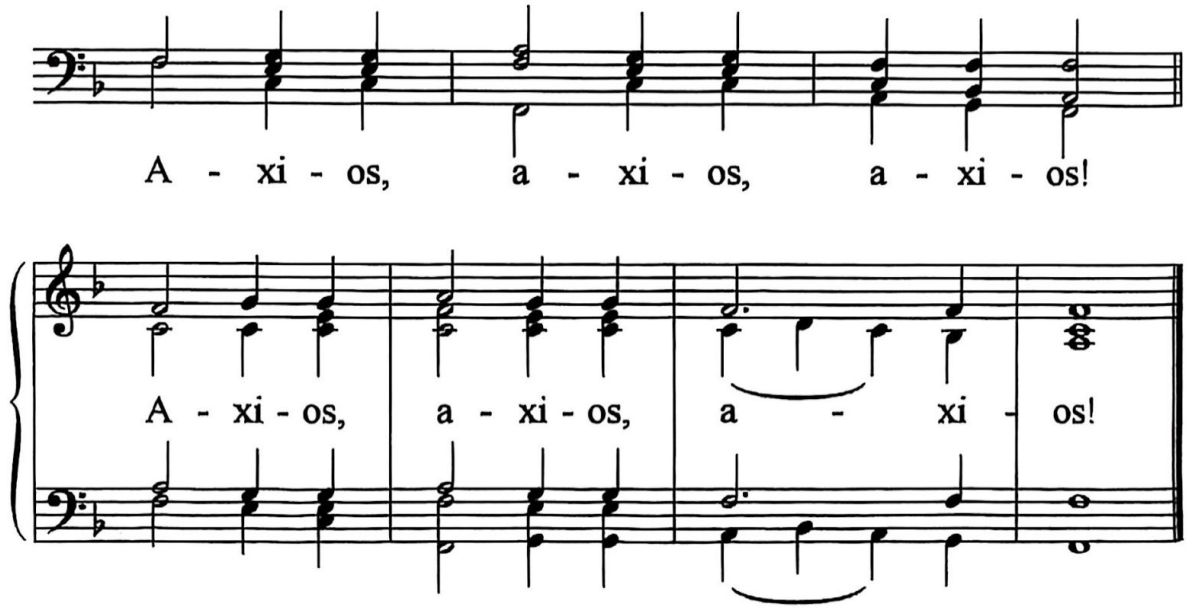


Zum Abschluß ein Beispiel aus der Weiheliturgie. Während der Bischof die Hände auf das Haupt des Weihekandidaten legt und leise das Weihegebet spricht, singt zuerst der versammelte Klerus, dann der Chor – das Weihegebet gleichsam unterstützend – ein sehr feierliches Kyrieeleison.[52]

[50] Ebd. 158.
[51] Ebd. 39.
[52] Ebd. 128.



Sodann zeigt der Bischof die Gewandstücke des neu empfangenen Weihegrades, singt dreimal „Axios“ (Würdig), was der Klerus und der Chor wiederholend bestätigen, bevor er dem Neugeweihten die Insignien der neuen Würde überreicht und anlegt.



Kapitel 7

„Ihr habt Christus als Gewand angelegt" (Gal 3,27)

Die liturgischen Gewänder

Etwas zuviel Pracht?

Nimmt man als abendländischer Christ an einer Eucharistiefeier im byzantinischen Ritus teil, dann fallen die prachtvollen Gewänder der Liturgen sogleich ins Auge. Goldglänzende Obergewänder, oftmals versehen mit reicher Bildstickerei, meterlange Stolen der Diakone, die Kronen der Bischöfe; all das wirkt auf kritische Geister möglicherweise wie längst überlebte, exotisch wirkende Überreste einer lange versunkenen Welt. Andere abendländische Christen mögen daran sogar ein gewisses Gefallen finden, aber vielleicht auch einwenden, daß dies auf Dauer vielleicht doch ein wenig „zu dick aufgetragen" wirkt. Ab und zu, wenn sich einmal die Gelegenheit bietet, in einer byzantinischen Kirche zu Gast zu sein oder einen byzantinischen Gottesdienst in der eigenen Pfarrkirche zu erleben, mag das ja ganz schön sein, aber für immer?

Der Mensch der sog. „nordatlantischen Gesellschaft" (A. A. Häußling) mit all ihrer technisierten und nutzorientierten Zivilisation beansprucht für sich die kühl-sachliche Nüchternheit. Das war nicht immer so im Abendland; die Prachtbauten des Barock, die Mode früherer Zeiten zeugen davon ganz deutlich. Die vielgepriesene „Nüchternheit" erscheint heute mehr und mehr als eine Folgeerscheinung ganz bestimmter (Fehl-)Einstellungen zum Leben überhaupt, und viele Menschen leiden schon darunter. Ist nicht die protestierende Haltung und Kleidung eines Punkers, die Kleidungsweise der „Blumenkinder" oder das immer wieder periodische Aufflackern „romantischer Wellen" auch ein Protest gegen eine Nüchternheit, deren Wurzeln in einer an Profit und Gewinn orientierten Lebenshaltung liegen, die vergessen hat, daß das Leben selbst wesentlich mehr ist?

Es gab in der katholischen Kirche eine Zeit, in der man sich der liturgischen Gewandung geradezu zu schämen schien; treffend gibt Th. Schnitzler die Haltung des Zeitgeistes jener Jahre bezüglich der liturgischen Kleidung wieder.[1] Aber nicht nur sie fiel in Ungnade; auch die Inneneinrichtung mancher modernen Kirchen zeugt von einem „Bildersturm", von einer geradezu ängstlichen Verkrampftheit gegenüber allem, was mit dem Zeitgeist jener „68er"-Jahre als unvereinbar galt. Damals gab man sich grundsätzlich aufklärerisch bis linksliberal; man erwartete das Heil vor allem von scheinbar wissenschaftlich abgesicherten, sozialistisch geprägten Ideologien und lehnte daher alles ab, was als „unvernünftig" und „zwecklos" gelten

---

[1] Th. Schnitzler: Versuche liturgischer Deutung. 3. Folge: Das liturgische Gewand. In: HlD 24 (1970) 148-150. 148: „Ähnlich denkt mancher fortschrittliche Kleriker, wenn er in der Sakristei die Meßgewänder anlegt: ‚Noch?' Aber der gläubige Normalverbraucher, der seinen Kaplan mit kleiner Stola aus der Versehgarnitur die Schulmesse zelebrieren sieht, meint verzweifelt: ‚Schon?' – Ist es schon soweit?"

konnte.[2] Man schrie allenthalben nach Reduktion auf das Wesentliche, was immer man dafür gehalten hat. Viel Liebgewonnenes und Wertvolles ging dabei verloren, viel Wesentliches wurde mutwillig zerschlagen. Nicht wenige lösten Gott selbst auf in eine „Chiffre" der mitmenschlichen Solidarität oder des politischen Engagements. Zu spät wurde bemerkt, daß man auch die – immer zwecklose – Schönheit verloren hatte, etwas, was Menschen lebensnotwendig brauchen, und oft genug nichts anderes als langweilige Öde zurückblieb.[3]
Viele katholische Geistliche tragen im Gottesdienst seitdem nur noch ein einziges, zumeist geschmackloses Gewand für alle liturgischen Feste und Tage des Jahres mit einer farblich unterschiedenen Stola, das nach dem ungeheuer selbstsicher anmutenden Urteil einer liturgischen Zeitschrift aus jenen Tagen „dem Empfinden des Menschen von heute besser entspreche".[4] Wie aus heutiger Distanz sogar geschmack- und würdelos manche der damaligen Vorschläge waren, zeigt jener von Johannes Wagner, einem der führenden liturgischen Erneuerer in Deutschland von Amts wegen, der für die Priester eine Rückkehr zum „Chiton" – einem antiken Hemd – vorschlägt, der „nur bis zu den Knien reicht, über den Schultern nur von schmalen Bändern gehalten wird und die darunter befindliche Zivilkleidung sichtbar läßt".[5] In den meisten katholischen Gemeinden tragen die Lektoren und Kommunionhelfer überhaupt kein liturgisches Gewand, und die Ministrantenkleider, oft nachgeahmt der Chorkleidung von Bischöfen oder Kardinälen, hat man nur noch beibehalten, damit die Kinder wegen ihrer Lust am Verkleiden zu Meßdienern gewonnen werden können. Sicher ist die liturgische Gewandung eine Art von Verkleidung, aber auf eine höhere Weise, in einer solchen, die sie alles andere als „kindisch" qualifiziert.

Dramaturgisches Gestaltungselement

Der heilige Johannes Chrysostomos sagt in einer seiner Schriften: „Wo die Liebe sich freut, da ist Festlichkeit." Dieser Satz, der geradezu als Gestaltungsgrundsatz über der gesamten Liturgie als Heilsdrama und als heiliges Spiel stehen kann, ist auch die erste Antwort auf die Frage nach dem Warum einer liturgischen Kleidung und der erste Zugang zu einer Erschließung dieses liturgischen Symbols, das weitaus mehr ist als ein kennzeichnendes Ornat des zelebrierenden Klerus und ihn damit klerikalisierend von der Welt der Laien unterscheidet. So gesehen liegt es nicht nur in der Konsequenz, die eigene Wertigkeit der liturgischen Gewandung als gottesdienstliches Symbol anzuerkennen, über das Wesentliches zur Darstellung gelangt, sondern auch die liturgischen Laiendienste in den Gebrauch der liturgischen Ge-

---

[2] Vgl. F. Schneider: Dienstjubiläum einer Revolte. „1968" und 25 Jahre. München ²1993.
[3] Zur Gegenreaktion vgl. H. Cox: Das Fest der Narren. Das Gelächter als der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart ²1970.
[4] Vgl. Gottesdienst 2 (1968) 5.
[5] Wagners Beitrag wurde erst 1979 gedruckt: Die geschichtliche Entwicklung der liturgischen Gewandung. Welche Hinweise gibt sie uns für eine zeitgenössische Erneuerung? In: Das Münster 32 (1979) 91-94. 92.

wandung einzubeziehen.[6] Denn die neue Qualität alles Geschaffenen, die im Gottesdienst in diese Welt einbricht, und des Menschen, der mit Gott in lebendiger Beziehung steht, ist nach wie vor aussagbar mit dem Symbol des Kleides, wie es Paulus in Gal 3,27 zum Ausdruck bringt: Die Bejahung des Daseins durch Gott äußert sich auch in der Freude, in der liturgischen Feier schön und zu alledem so ganz anders gekleidet zu sein, in der Lust am weiten, wertvollen, besonders geschnittenen, zu sonstigen Gelegenheiten des bürgerlichen Lebens so nicht getragenen Gewand.

Die menschliche Erscheinungsweise[7]

Zur richtigen Einschätzung des liturgischen Gewandes und seiner Bedeutung im Gottesdienst bedarf es eines Zugangs dazu über das Phänomen des sich kleidenden Menschen an sich; und dieser Zugang hat ein im wahrsten Sinne des Wortes theologischer zu sein.
Der Mensch äußert sich über seinen Leib. Aber der Leib allein genügt nicht, die Fülle dessen auszudrücken, was die geistige Seele, das Ich oder der Personkern, über die den Menschen umgebende materielle Schöpfung auszudrücken verlangt. „Zunächst werden die Ausdrucksmöglichkeiten der [leiblichen] Gestalt, ihre Maße, Verhältnisse und Bewegungen durch die Kleidung bereichert. Falten, Farbe, Schmuck und Verhältnis der Gewandstücke zueinander schaffen neue Formen. Gestalt und Bewegung des Körpers werden in vielfältiger Weise betont und weiterentwickelt."[8]
„Sein Kleid bedeutet dem Menschen seit alters her mehr als eine bloß lästige Hülle, und der Versuch, den Ursprung des Kleides allein aus dem Bedürfnis nach Schutz vor klimatischen Widrigkeiten oder einem originären Schamgefühl her zu erklären, erweist sich bei näherer ethnologischer Prüfung als Trugschluß."[9]

Nacktheit ist eine theologische Größe[10]

In direktem Gegensatz zum Kleid als „Erscheinungsweise" des Menschen im allgemeinen und zum Kultgewand im besonderen steht die kultische Nacktheit als Aus-

---

[6] Vgl. M. Kunzler: Zum Lob deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. Paderborn 1996, bes. Kapitel 6.

[7] Vgl. K. Horn: Das Kleid als Ausdruck der Persönlichkeit. Ein Beitrag zum Identitätsproblem im Volksmärchen. In: Fabula 18 (1977) 75-104; F. Kiener: Kleidung, Mode und Mensch. Versuch einer psychologischen Deutung. München – Basel 1956; R. König: Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozeß. München 1985.

[8] Guardini, Liturg. Bildung 34f.

[9] G. Raudszus: Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchung zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters. Hildesheim – Zürich – New York 1985, 1. Vgl. dazu auch Kiener, Kleidung, Mode und Mensch 49-67; König, Laufsteg 127-147.

[10] Vgl. E. Haulotte: Symbolique du vêtement selon la Bible. Paris 1966; E. Peterson: Theologie des Kleides. In: Benedikt. Monatsschrift 16 (1934) 347-356.

druck einer Bußhaltung.[11] Weil er auf die Bestätigung seines Lebens abzielt, ist der letzte Grund für das menschliche Schmuckbedürfnis ein theologischer.
Sowohl das allererste wie das letzte und endgültige Ja zum Dasein eines jeden einzelnen Menschen wie zu dem der ganzen Welt kann nur allein von Gott kommen. Was das schmückende Kleid, ja jeglicher Schmuck und Zierat mit Gott zu tun haben, zeigt uns die biblische Erzählung vom Sündenfall. Ihre Bilder drücken älteste Erfahrungen der Menschheit mit sich selbst und mit Gott aus; sie gelten über alle Wechsel der Zeiten hinweg.
Gemäß dem, was uns die Bibel nach dem Sündenfall berichtet, zeigen alle künstlerischen Darstellungen Adam und Eva unbekleidet und auch ohne Scham. Die ersten Menschen waren wohl unbekleidet, aus der Sichtweise der frühen Theologen und Kirchenväter waren sie aber keineswegs nackt. „Nacktheit" ist etwas völlig anderes als „Unbekleidetsein"; nur die „Nacktheit" hat mit der Scham zu tun. Nackt waren die ersten Menschen des Paradieses deshalb nicht, weil sie von der Gnade Gottes unvergleichlich herrlicher umhüllt waren und so eine Herrlichkeit besaßen, die kein von Menschenhand gefertigtes Kleid je zu geben vermag.
Was das heißt, „von der Gnade Gottes umkleidet zu sein", begreifen wir wohl am ehesten am Beispiel kleiner Kinder und ihrer unschuldigen Schamlosigkeit. Wenn ein kleines Kind nach dem Bad, vor Wohlgefühl prustend, nackt durchs Zimmer läuft, dann kann es sich des liebenden Blicks der Mutter absolut sicher sein. Mehr noch: Es ist die tiefste Freude der Mutter, ihrem Kleinen zuzuschauen, zu sehen, daß es ihrem Kind prächtig geht. Schon der liebende Blick einer Mutter besagt „Daseinsbestätigung": Es ist gut, daß es dich gibt; du sollst leben, so gut und erfüllt es immer geht; nichts soll dich je unglücklich machen. In diesem Sinn waren Adam und Eva von der Gnade Gottes bekleidet, von seiner „Daseinsbestätigung", die Gott nur schenkt und die der Mensch sich durch nichts selbst verdienen kann: Sie waren seine Geschöpfe, dazu bestimmt zu leben. Die Herrlichkeit, die sie besaßen, war die Freude Gottes an ihrem Dasein und sein Wille, daß sie das Leben in überbordender Fülle haben sollten. Der heilige Irenäus v. Lyon († 202), einer der größten Theologen des frühen Christentums, hat dies so ausgedrückt: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch."[12]
Es kam anders. Die Paradiesesmenschen wandten sich von Gott und damit von seiner Daseinsbestätigung ab. Die erste Erfahrung, die sie danach machen mußten, war, daß sie nackt waren!
Sie hatten die göttliche Bestätigung zu ihrem Dasein zurückgewiesen und gleichsam das Gnadenkleid abgelegt. Jetzt mußten sie erkennen, daß jetzt niemand anderes mehr außer ihnen selbst sagen konnte, daß es gut ist, daß sie leben! Sie entdeckten ihre Sterblichkeit, sie sahen, daß sie, von Gott losgelöst, immer nur auf den Tod zugehen konnten, daß sie „Fleisch" waren. Diese fleischliche Nacktheit steht in Gegensatz zum geistigen Kleid des Paradiesesmenschen, der trotz seines Unbekleidetseins nicht eigentlichen nackt war, sondern in der Gnade Gottes ein herrliches

---

[11] Vgl. R. Berger: Liturgische Gewänder und Insignien: GdK 3. Regensburg ²1990, 309-346. 315f.
[12] Adversus haereses IV, 20, 7 – SChr 100, 648: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei."

Gewand besaß. Erst durch die Abtrennung von der lebensbegründenden und vergöttlichenden Kommunikation mit der ungeschaffenen Gnade wurde der ursündliche Mensch wirklich nackt.
Die Nacktheit ist demnach ein theologisches Phänomen: Der gottferne, von der lebensbegründenden und -erhaltenen Kommunikation mit dem lebendigen Gott getrennte Mensch ist „basar", ist nur noch „vergängliches Fleisch".[13] Er ist der von jeder Hoffnung auf Vollendung Entkleidete. Diese geistliche Nacktheit als ursündliche Selbsterfahrung als „vergängliches Fleisch" erst erzeugt die Scham des Nacktgewordenen, die Scham vor Gott, vor den anderen Menschen und sogar vor sich selbst. Bewußt wählt die Bibel für den Menschen, der nach dem Sündenfall in theologischem Sinn „nackt" geworden war, weil er sich der Gnade Gottes entkleidet hatte, den hebräischen Begriff „basar", der uns an einen orientalischen Markt erinnert. „Basar" ist das Fleisch geschlachteter Tiere, wie es auf dem Markt zum Verkauf angeboten wird. Und wer einmal in der Sommerglut des Orients über einen Markt schlendert und das dort angebotene Fleisch geschlachteter Hammel, von Mückenschwärmen umgeben, in der Sonne hängen sieht, dessen Nase verlangt dringend nach Kölnisch Wasser, und dessen Appetit auf einen saftigen Braten ist unter Garantie dahin.
Man könnte sagen, daß der Mensch ebenso die Lust an sich und an seinem Dasein völlig verloren hat, als er sich von der allein sinngebenden und lebensbejahenden Liebe Gottes losgelöst hatte. Mehr noch: Ekel vor sich selbst hatte ihn ergriffen; er konnte sich selbst, entkleidet vom göttlichen Gnadenkleid, nur noch als „basar" verstehen.

Das Kleid – eine Herrlichkeit „Hausmacherart"

Vielleicht verstehen wir das Schmuckbedürfnis jetzt noch viel besser; es ist wie die Nacktheit im letzten ein nur theologisch zu verstehendes Phänomen. Denn der Scham vor dem eigenen Fleisch kommt das Kleid zu Hilfe.[14] Es verleiht als Schmuck eine selbstgemachte Herrlichkeit, die diese theologische Nacktheit bedecken soll und doch nie etwas anderes sein kann als eine blasse Erinnerung an die verlorengegangene Herrlichkeit des geistigen Kleides der Gnade.
Das Kleid bedeckt das Fleisch; auf das, was, mit einer gehörigen Portion Lebensskepsis betrachtet, sich seit der Geburt in einem Prozeß des Alterns und Absterbens befindet, kommt eine schmückende Hülle. Der Mensch aller Zeiten und Kulturen kann es nicht hinnehmen, nichts mehr zu sein als das, was die Bibel mit dem hebräischen Wort „basar" kennzeichnet. Alles in seinem Inneren sträubt sich gegen diese Wertung des Menschenlebens.

---

[13] Vgl. N. P. Bratsiotis: Art. „Basar". In: ThWAT I, 850-867; F. Baumgärtel / E. Schweizer: Art. „Sarx", „sarkikos". In: ThWNT VII. Stuttgart 1964, B: Fleisch im Alten Testament, 105-109.

[14] Vgl. Augustinus, Sermo 46,6 – CChr SL 41,553; „Vestimentum bene intelligitur in honorem, quia nuditatem contegit. Est enim unusquisque homo infirmus." Vgl. Niehr: Art. „Ārom"/„Arom". In: ThWAT VI, 376-380; Oepke: Art. „gymnos" usw. In: ThWNT I. Stuttgart 1933, 773-775. 774, weist darauf hin, daß „die Verdammten öfter nackt vorgestellt" werden.

Einst besaß er eine Herrlichkeit in der ersten und letzten aller Daseinszusagen. Er hatte sie in der unverdienten Gnade, im reinen Gefallen Gottes an ihm, in der Vaterfreude des Schöpfers an seinem lebendigen Geschöpf, unverdient und vor aller menschlichen Leistung. Der Mensch hatte eine Herrlichkeit allein von Gott her; er wurde von ihm, seinem Schöpfer, bewundert wie ein kleines Kind in den Augen seiner Eltern. Diese Herrlichkeit hat er verloren und gegen das „Fleisch" („basar") eingetauscht.
Unfähig, sich damit abzufinden, nur „basar" zu sein, macht der Mensch sich seine Herrlichkeit eben selbst. Er kann nicht anders, als nach Herrlichkeit, nach Angenommen- und Anerkanntsein, eben nach Liebe zu streben. Gerade darin ist er Gottes Ebenbild. Er gibt sich selbst den Sinn seines Lebens, er sucht die Daseinsaffirmation aus sich selbst und will sie von den anderen Menschen erhalten, sei es durch Leistung, Ehre, Geld oder Macht. Diese hausgemachte Herrlichkeit zeigt sich auch in dem Bestreben, im Kleid bewundert, beneidet oder als Macht und Autorität anerkannt zu werden. Alle Torheiten der Mode sind nichts anderes als der immer wieder zum Scheitern verurteilte Versuch, sich das verlorengegangene Gnadenkleid aus eigenen Mitteln wieder zu beschaffen: „Kurz, das Kleid, das der gefallene Mensch trägt, ist Andenken an das verlorene Kleid, das der Mensch des Paradieses getragen hat. Es ist so sehr lebendige Erinnerung daran, daß jede Veränderung und Erneuerung des Kleides in der Mode, die wir bereitwillig auf uns nehmen, weil sie uns einen neuen Ansatz zu einem Verständnis unserer selbst verheißt, doch nur die Hoffnung nach dem verlorenen Kleide weckt, das allein unser Wesen deutet, allein unsere ‚Würde' sichtbar machen kann."[15]
Zu dieser „Hausmacher-Herrlichkeit" zählen eigentlich auch die Kultgewänder aller Priester aller Religionen auf Erden – außer der christlichen. Der Priester „nähert" sich Gott, um ihm die Opfer und Gebete der Gläubigen zu übergeben und den Menschen den göttlichen Segen zu vermitteln. Was geschieht, wenn die Gottheit „bemerkt", daß der Priester, der sich ihr nähert, nur „Fleisch" ist? Wird die Gottheit den Menschen, der es als fleischliches, sterbliches Wesen wagt, sich ihr zu nähern, vielleicht sogar töten? Die Kultgewänder und Kultmasken der vielen Religionen wollen den Priester, den Zauberer und Schamanen in eine Hülle von „göttlicher Herrlichkeit" kleiden, die der Gottheit verbirgt, daß sich dahinter nur ein armer, sterblicher, eben fleischlicher Mensch verbirgt. Im Alten Testament ist der Ornat des Hohenpriesters daher ein Symbol für die Herrlichkeit Gottes, mit der er nach dem 104. Psalm selbst „bekleidet" ist und mit der er auch die Welt umgeben hat. Gottes Herrlichkeit erscheint im Gottesdienst des Tempels und eben auch in der Kleidung der Liturgen.[16] Durch Christus ist der Mensch erlöst, ist er wieder hineingenommen in das Verhältnis der Gotteskindschaft und damit wieder „bekleidet" mit der Herrlichkeit und Liebe Gottes.

---

[15] Peterson, Theologie des Kleides 352f. Zur Mode als „Ausdrucksmittel der Phantasie", die die Verwirklichung der Utopien anstrebt, vgl. E. Wilson: In Träume gehüllt. Mode und Modernität. Hamburg 1989, 259-261.

[16] Vgl. A. Th. Khoury: Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier. Religionsphänomenologische Aspekte. In: Gemeinde im Herrenmahl 370-374.

Christus als Gewand anlegen

Das Neue Testament bedient sich des Kleides als Symbol. Es steht für das Humanum in seiner neuen Qualität des Christusglaubens. Es ist nicht „Kultgewand", sondern Ausdruck der durch Christus wieder ermöglichten lebendigen Kommunikation mit dem lebendigen Gott.
Das Kleid ist Zeichen für die neue, die ursprüngliche noch übertreffende Begnadung durch die Taufe. Christus selbst wird „angezogen" (Gal 3,27). Paulus spricht von einem „Überkleidetwerden", das im Gegensatz zum „Entkleidetwerden", zur Degeneration in eine bloß fleischliche, aber todgeweihte „Herrlichkeit" eben „Leben" bedeutet (2 Kor 5,14).[17]
So wird das Kleid – Mittel des menschlichen Schmuckbedürfnisses und der zierenden Bedeckung des Fleisches – zum Ausdrucksmittel der neuen Glaubenswirklichkeit, der Umhüllung des vergänglichen Fleisches mit Leben, des Neuerwerbs des ursprünglichen Gewandes der ungeschaffenen Gnade, die Gott selbst ist. Das Phänomen, daß Menschen sich durch Kleider schmücken und ihrem fleischlichen Leib eine Herrlichkeit verleihen, erfährt seine letzte theologische Vertiefung im Taufkleid und im liturgischen Gewand. Auch das Mönchsgewand wird auf das Taufkleid und damit ebenfalls auf das „Anziehen Christi" bezogen.[18]
Wenn dem Kleid ein solcher Symbolreichtum zukommt, wie ist es dann zu erklären, daß die Symbolik des Taufkleides zu einer Nebensächlichkeit werden konnte? Wie ist die Entwicklung der liturgischen Gewandung zu werten? Ursprünglich bediente sich der Klerus der profanen Festkleidung und behielt erst in einer Zeit tiefgreifenden Modewechsels (germanische Hosentracht) zumindest für die liturgische Feier die altrömischen Kleidersitten bei. Dadurch erst wurde diese zu einer „liturgischen Gewandung", ergänzt durch die staatlichen Insignien zur Kennzeichnung des Weiheamtes.[19]
Während die Schar der weißgekleideten Neugetauften im österlichen Gemeindegottesdienst der Alten Kirche noch eine große Rolle spielte, kam es in der Kindertaufe zu keiner wirklichen Bekleidung des Neugetauften mehr, sondern ihm wurde nur noch ein Tüchlein aufgelegt oder ein Häubchen aufgesetzt, wohl um das Begleitwort zu rechtfertigen.[20] Bei dieser Praxis ist es auch in der erneuerten Liturgie weithin geblieben. Vielleicht bringt die Erwachsenen-Initiation, in die die Gemeinden ein-

---

[17] Vgl. Haulotte 210-233: La formule paulinienne: „Revêtir le Christ".

[18] Vgl. Ph. Oppenheim: Das Mönchskleid im christlichen Altertum. Freiburg i. Br. 1931, 248; O. Heggelbacher: Entwicklung geistlicher Kleidung in frühchristlicher Zeit und ihre treibenden Kräfte. In: A. Hierold u. a. (Hg.): Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium (FS J. Schneider). Bamberg 1986, 98-107.

[19] Vgl. Walafried Strabo, De reb. eccl. 24 – PL 114, 952: „Primis temporibus communi indumento vestiti missas agebant." Daß dies noch für Augustinus galt, behauptet Roetzer 92-94. Vorsichtiger urteilt P. van der Meer: Augustinus als Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Köln ²1953, 250f. Zur Kleidermode der frühchristlichen Zeit überhaupt vgl. J. Wilpert: Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Köln 1898. Zum Gesamt der Entwicklung vgl. Berger, Liturgische Gewänder und Insignien: GdK 3, 309-346.

[20] Vgl. B. Kleinheyer: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche: GdK 7,1: Sakramentliche Feiern I. Regensburg 1989, 73, 120.

gebunden sind und die den katechumenalen Vorbereitungsprozeß lebendig begleiten, in deren Mitte die Taufe gefeiert wird, dem Taufkleid die Bedeutung und Würde zurück, die es in der Alten Kirche besaß.[21]
Zeugnisse der Kirchenväter[22] lassen darauf schließen, daß sich schon früh die Sitte herausbildete (und zwar nicht nur für den Klerus allein, sondern für alle Teilnehmer an der Liturgie!), für die Feier des Gottesdienstes festliche Kleidungsstücke zu reservieren, also „sakral" auszusondern, wenn sich diese auch nicht in ihrer Machart von der gewöhnlichen Festkleidung unterschieden.[23] Wie sehr dieses „sakrale" Empfinden bis in die Neuzeit reichte, zeigt die Bezeichnung „Abendmahlskleid" oder „Kirchenrock" besonders in protestantischen Gebieten: Festtagskleidung war mit der Liturgie verbunden; im „Abendmahlskleid" durfte nur einmal im Leben, am Hochzeitstag, getanzt werden.[24]

Die Entwicklung zum liturgischen Gewand[25]

Schon früh sollte diese Symbolik des „mit Christus Bekleidetseins" auch in der wirklichen Kleidung zum Ausdruck kommen. Schon Klemens von Alexandrien († um 215) forderte, die Christen sollten zur Feier der heiligen Geheimnisse in festlicher Kleidung erscheinen; ähnlich läßt sich eine Stelle bei Hieronymus verstehen.[26]
Das, was die Heilige Schrift symbolisch meint, kam schon früh im Taufkleid der Neugetauften zum Ausdruck. Bestimmte Stellen bei den Kirchenvätern lassen den Schluß zu, daß die frühe Kirche zwar noch keine amtliche Gewandung für den Priester und die anderen Liturgen kannte, wohl aber eine „liturgische Kleidung" in dem Sinn, daß alle Christen eine besonders wertvolle Alltagskleidung zum Gottesdienst anzogen, vielleicht sogar für den Gottesdienst exklusiv gebrauchten, um damit auszudrücken, daß sie in der Liturgie das neue Leben feiern. Damit hatte diese „liturgische Kleidung" die gleiche Aussage wie das Taufkleid der Neugetauften, das sie nach der in der Osternacht empfangenen Taufe über die ganze Osterwoche trugen und erst am „Weißen Sonntag" („Sonntag in den weißen Gewändern – Dominica in albis") ablegten. Was für die frühe Kirche galt, hat sich in verschiedenen Gegenden bis in unser Jahrhundert als Tracht erhalten. In Frankreich nannte man sogar das Anlegen des Sonntagsstaates „s'endimancher" – sich „ansonntagen".

---

[21] Vgl. M. Kunzler: Zur heutigen Ordnung der Eingliederung von Erwachsenen, Jugendlichen und Schulkindern in die Kirche. In: Klerusblatt 72 (1992) 3-7. 5.

[22] Z. B. Klemens v. Alex., Paidagogos 3,11 – PG 8, 658f.; Hieronymus, Comm. in Ez 44 – PL 24, 436f.

[23] Vgl. Heggelbacher 101. E. Dassmann: Zur Entstehung von liturgischen Geräten und Gewändern. Vorbilder und Beweggründe. In: Schwarz auf Weiß 16,2 (1984) 16-30. 18f.

[24] Vgl. M. Bringemeier: Laienkleidung und kirchliches Brauchtum. In: dies.: Mode und Tracht. Beiträge zur geistesgeschichtlichen und volkskundlichen Kleidungsforschung. Münster 1980, 247-252.

[25] R. Berger: Liturgische Gewänder und Insignien: GdK 3. Regensburg ²1990, 309-346; J. Braun: Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg i. Br. 1907, Nachdruck Darmstadt 1964; M. Kunzler: Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand. In: ThGl 81 (1991) 52-78.

[26] Vgl. Klemens v. Alex., Paidagogos 3,11 – PG 8, 658f.; Hieronymus, Comm. in Ez. 44 – PL 24, 436f.

Das Festhalten an der spätantiken Mode in der Umbruchszeit der Völkerwanderung führte zur Ausbildung der noch heute üblichen liturgischen Kleidung. Wahrscheinlich erachtete man die neue (Hosen-)Mode als nicht besonders geeignet, das Umhülltwerden des Menschen mit der göttlichen Herrlichkeit symbolisch auszudrücken, weil es ihr ganz einfach an „Kleidcharakter" mangelte. Damit dürfte das Festhalten an spätantiken Kleidersitten viel weniger zufällig sein, als dies auf den ersten Blick scheinen mag.

Im Lauf der Geschichte entwickelten sich aus dieser antiken Kleidermode[27] die noch heute üblichen Gewandstücke, die ja in Ost und West einander sehr ähnlich sind: Das antike Unterkleid lebt in der Albe fort, die alle liturgischen Dienste tragen; sie kann gegürtet sein. Auch der nur im Abendland entstandene Chorrock kommt von der Albe her; er heißt amtlich „Superpelliceum", zu deutsch: die über dem Pelz zu tragende Albe. In den Chorgebeten der kalten Winternächte mußten sich die Chorherren mit Pelzmänteln vor Erkältung oder gar Lungenentzündung schützen. Darüber eine gegürtete Albe zu tragen kann unter Umständen ein wenig spaßig aussehen; humoristisch Veranlagte könnten dabei in der Tat etwa an eine italienische Salami im Netz denken. Kürzte man sie aber und trug sie weit und ungegürtet, so hatte man eben das Superpelliceum als sehr elegante Chorkleidung über dem schwarzen Talar für Chorgebet und Gottesdienste außerhalb der Messe. Seine Ursprünge und damit seine für einen Mitteleuropäer gewaltigen Ausmaße hat das mittelalterliche Superpelliceum („Surplice") am treuesten in der anglikanischen Kirche bewahrt.

Das Meßgewand des Priesters war – entsprechend der spätrömischen Mode – die römische Paenula, ein vornehmes, kegelartig geschnittenes Obergewand von großer Stoffülle. Geradezu wie ein „Häuschen" umgibt es seinen Träger, weshalb es auch so heißt: „Casula" oder „Kasel". Die Kasel wurde durch ihre ausschließliche Verwendung in der Eucharistiefeier im Westen seit dem 12. Jahrhundert zum „Meßgewand", während man sich in anderen liturgischen Feiern des Chormantels bediente. Die einst sehr weit geschnittene Kasel – man sprach von „Glockenkasel" – war manchen Änderungen unterworfen, bis die heutige Form in Anlehnung an die Antike erreicht war.

Auch die Dalmatik des Diakons – bzw. sein Gegenstück im byzantinischen Stichárion – war als weite Obertunika einst eine römische Modeerscheinung, die gerade von den besseren Leuten getragen wurde, zu denen sich die wegen der kirchlichen Finanzverwaltung und der finanziell nie ganz uninteressanten Armenfürsorge einflußreichen Diakone leider auch zählten. Manch einem zum Priester oder gar Bischof avancierten römischen Diakon tat es geradezu weh, die gesellschaftlich hoch angesehene Dalmatik gegen die „klerikale" Kasel eintauschen zu müssen.[28]

Als die Kirche von einer verfolgten zu einer staatlich geförderten Glaubensgemeinschaft wurde, erhielt der Klerus auch die Insignien der Staatsbeamten.

Die Amtsinsignien haben ihren Ursprung in Rangabzeichen römischer Beamter und Richter; die Frage, wie sie dem Klerus zugewachsen sind, ist nicht endgültig geklärt.

---

[27] J. Wilpert: Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Köln 1898.

[28] Vgl. B. Kleinheyer: Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (TThSt 12). Trier 1962, 77. Kleinheyer verwendet sogar den Begriff der „Degradation".

„Ohne auf die komplizierte und vielfach noch undurchsichtige Entwicklung" einzugehen, hält Berger fest: „Bei Pallium, Orarium, Stola und deren byzantinischen Gegenstücken ... handelt es sich um ein Ende des 4. Jahrhunderts mit kaiserlicher Genehmigung oder zumindest Duldung in den kirchlichen Brauch übernommenes Würdezeichen analog dem pallium discolorum der theodosianischen Kleiderordnung."[29]

Zu den Amtsinsignien zählen die Stola, der Manipel (ein heute in der lateinischen Kirche abgeschafftes Gewandstück, das am linken Ärmel getragen wurde) und das Pallium der Erzbischöfe. Wie noch zu sehen sein wird, gibt es für sie alle Entsprechungen für die liturgischen Dienste in der byzantinischen Liturgie. Neben den bischöflichen Amtsinsignien ist die Stola heute die auffallendste Amtsinsignie. Abendländische Bischöfe und Priester legen sie über die Schultern, nach vorne herabfallend, an, während der Diakon sie schärpenartig von der linken Schulter zur rechten Hüfte fallen läßt und dort zusammenbindet. Historisch richtig begründet ist es, daß die Stola unter dem Obergewand (Meßgewand oder Dalmatik) getragen wird.

Heute aber ist dies weniger sinnvoll, denn eine Insignie, die man nicht sieht, kann nicht ihre Aufgabe erfüllen, Kennzeichen für ihren Träger und sein Amt zu sein. Dementsprechend gibt es heute viele moderne Meßgewänder und Dalmatiken, bei denen die priesterliche bzw. diakonale Stola für alle sichtbar darüber getragen wird.

Westlichen und östlichen Liturgien gemeinsam ist auch der Gebrauch der „Pontifikalien"[30]: Die darunter verstandenen Insignien eines Bischofs haben eine lange Tradition. In den Pfarrgemeinden begegnet man ihnen nur dann, wenn der Diözesanbischof selbst oder einer seiner Weihbischöfe zur „Visitation" kommt (eine Art „Kontrollbesuch" beim Pfarrer und den verantwortlichen Gremien zur „Revision" der Bücher und der gesamten Pfarrverwaltung) und dabei ein Pontifikalamt hält, in dem dann auch meistens das Sakrament der Firmung gespendet wird. Dann sind die auffälligsten Pontifikalien die „Mitra", der bischöfliche Hut, der Stab, den der Bischof beim Ein- und Auszug sowie zum Hören des Evangeliums ergreift, sowie der Bischofsring, der andeutet, daß der Bischof Christus darstellt, der seiner Kirche verbunden ist wie ein Bräutigam seiner Braut.

Im Lauf der Zeit wurden die Gewänder der Priester auch mystisch gedeutet, wobei sich ihre symbolische Aussage niederschlug in besonderen Gebeten, die der Priester bis zur Liturgiereform des 2. Vatikanums zum Anlegen der Gewänder verrichtete und auch heute noch im byzantinischen Ritus betet. Die weiße Albe erinnert ihren Träger an die Unschuld des erlösten Menschen vor Gott als Verheißung und Verpflichtung zugleich; damit sagt die Albe Ähnliches aus wie das Taufkleid.[31] Aufgrund der Anlegeweise um den Hals erinnert die Stola an ein Joch, das nun das „sanfte Joch" Christi in Erinnerung ruft, in dessen Dienst sich der Priester gestellt hat. Der Gürtel zum Schürzen der Albe wurde zum Symbol der geistlichen Zucht; der Manipel – aus einem antiken Taschentuch hervorgegangen, das mehr und mehr

---

[29] Berger, Liturgische Gewänder und Insignien 325.

[30] Vgl. Th. Klauser: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte. Krefeld ²1953.

[31] Vgl. M. Kunzler: Art. „Albe". In: LThK³, 1, 1993, 324. Braun, Gewandung 57-100, 712.

zeremoniellen Zwecken diente – zum Zeichen für die apostolische Mühe und das Übergewand, die Casula („Häuschen", weil es den Leib ganz umhüllt), zum Symbol der allumfassenden Liebe Christi.

Wenn es im Abendland auch immer gewisse Entwicklungen in der liturgischen Gewandung gegeben hat, die mehr oder weniger glücklich das auszudrücken vermochten, was die liturgische Kleidung an sich aussagen will, so ist es in der katholischen Kirche, aber auch bei den Anglikanern und in verschiedenen lutherischen Kirchen Nordeuropas und Amerikas bei diesen Gewandstücken geblieben.

Die Leugnung eines besonderen Priestertums bei den Protestanten führte jedoch schon im Zeitalter der Reformation zur Zurückweisung einer liturgischen Kleidung, zumindest aber dazu, sie als „Adiaphora", als für das Wesen des Gottesdienstes „unwesentliche" Dinge, dem Urteil der jeweiligen Gemeinden zu überlassen. Dabei war in lutherischen Gemeinden das farbige Meßgewand bis ins 19. Jahrhundert bekannt, und die klassische liturgische Kleidung diente dort besonders auch zur Abgrenzung gegenüber den Reformierten.[32]

Der heute allseits bei protestantischen Geistlichen eingeführte schwarze Talar mit den weißen Beffchen geht auf eine Entscheidung des preußischen Königshauses zurück, um in der Frage nach Sinn und Legitimität einer liturgischen Kleidung bei den Protestanten zu einer einheitlichen und obrigkeitlich geregelten Lösung zu kommen. Man lehnte sich an die Gelehrtentracht des Mittelalters an, wobei die Beffchen sogar bis heute Auskunft über das Bekenntnis geben: Offene Beffchen trägt ein lutherischer Geistlicher, geschlossene ein reformierter, halboffene ein unierter. Es mag eigentümlich anrühren, daß unter diese obrigkeitliche Regelung sogar die jüdischen Rabbiner fielen, die bis zum heutigen Tag eine Amtstracht tragen, die sie nur unwesentlich von evangelischen Pastoren unterscheidet. Doch hat in der evangelischen Kirche, besonders im Luthertum, ein Umdenkprozeß eingesetzt, der zumindest in hochkirchlichen Kreisen die volle Übernahme der abendländischen liturgischen Kleidung anstrebt, ansonsten aber auch eine Albe mit farbiger Stola akzeptiert.[33]

---

[32] Auch das Beharren auf der liturgischen Bekleidung bei den lutherischen Kirchen in Skandinavien und in der Neuen Welt verstand sich zum Wechsel vom 16. zum 17. Jhd. als Protest und Abgrenzung gegen den Calvinismus, vgl. A. C. Piepkorn: Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555. Übersetzt und herausgegeben von Jobst Schöne und Ernst Seybold (Ökumenische Texte und Studien 32). Lüdenscheid – Lobetal 1987, 44f. Piepkorn zitiert einen Brief des schwedischen Reichskanzlers Per Brahe an den Gouverneur von Neu-Schweden am Delaware, Johannes Printz: „Schmücke deine kleine Kirche [sc. in Fort Christina] und deine Priester in der schwedischen Weise mit der Kasel, damit du unterschieden seiest von den Engländern und Holländern und allen calvinistischen Sauerteig fliehen mögest. Äußere Zeichen werden bei solch wilden Leuten [sc. den eingeborenen Indianern] viel ausrichten [und werden] auch andere Leute dazu geneigt machen, andächtig und gottesfürchtig zu sein."

[33] Neben Piepkorn vgl. W. Lotz: Das hochzeitliche Kleid. Zur Frage der liturgischen Gewänder im evangelischen Gottesdienst. Kassel 1949; Friedemann Merkel: Schwarz – oder heller? Zur Amtstracht evangelischer Pfarrer. In: H. Riehm (Hg.): Freude am Gottesdienst (FS F. Schulz). Heidelberg 1988, 219-227; Dietrich Stollberg: Stola statt Beffchen. Protestantismus und Sinnlichkeit – anhand eines Details. In: Deutsches Pfarrerblatt 90 (1990) 45-47.

Die Symbolik der Farben

Daß Farben einen eminent hohen Symbolwert haben, steht außer Zweifel; unsere Umwelt ist voll von Farbensymbolik. Das Gefahren anzeigende Rot findet sich in jeder Signalanlage, das an „Leben" erinnernde Grün ist Farbe einer politischen Bewegung, und Blau signalisiert nach wie vor das Besondere des Luxus, nach dem sich viele Zeitgenossen sehnen. Aus den vier Farben Gelb, Rot, Grün und Blau hat Lüscher sogar einen psychologischen Persönlichkeitstest entwickelt, wobei man davon ausgeht, daß die Vorliebe für eine dieser Farben gewisse Persönlichkeitsstrukturen offenbart.[34]

Die abendländische Kirche kannte lange Zeit keine festgelegten Farben für den Gebrauch der liturgischen Gewänder; wohl gab es Gewohnheiten, ja sogar eine Art Regel, als deren Autor Papst Innozenz III. gilt, aber eine bis ins Detail vorgeschriebene Farbenregel für jeden liturgischen Tag hat erst das Meßbuch von 1570 erstellt; es war in Auftrag gegeben für die Reform der Liturgie durch das Konzil von Trient. Seitdem gilt Weiß als Farbe des Herrn und aller Heiligen, die nicht Märtyrer sind; Rot als Farbe der Passion, der Feste des heiligen Kreuzes und aller Märtyrer sowie des Heiligen Geistes; Grün ist als Farbe der Hoffnung die liturgische Farbe für solche Tage des Kirchenjahrs, die keine besondere Prägung besitzen, beispielsweise werden an allen Sonntagen „im Jahreskreis" grüne Gewänder getragen. Für die österliche Bußzeit und den Advent, aber in vielen Pfarreien auch für das Sterbeamt ist Violett vorgesehen. Schwarz war früher die Farbe des Karfreitags und der Totenliturgie, wurde aber durch Rot bzw. Violett ersetzt, um in Erinnerung zu rufen, daß der Christ aufgrund der Auferstehung Christi den Tod in einem anderen Licht sieht, erst recht den Tod Christi am Kreuz. Diese vier Grundfarben gehen nun zurück auf die antike Färbetechnik.

Je nachdem, wieviel man von dem sehr kostbaren Sekret der Purpurschnecke verwandte, ob man See- oder Süßwasser nahm, wie lange die Einstrahlungszeit der Sonne dauerte, erhielt man die vier Farben, die auch heute noch die liturgische Farbenregel der abendländischen Kirche ausmacht. Die wertvollste Farbe war ein rotschimmerndes Schwarz, weshalb auch viele Christusdarstellungen der Frühzeit den Herrn in solcher Gewandung zeigen. Aus diesem Purpurschwarz entwickelte sich das Schwarz als Festfarbe, wie wir es heute auch noch im schwarzen Anzug des Bräutigams und des Dirigenten, aber auch in der schwarzen Trauerkleidung kennen, die ursprünglich kein Schwarz des verzweifelnden Trauerns war, sondern ein festliches Schwarz. Die anderen Farben ergaben sich mit abnehmender Menge des äußerst teuren Purpursekrets und stellten somit auch eine Abstufung in der Kostbarkeit dar. Weiß, die Summe aller Farben und das ungebrochene Licht, stellt am ehesten die Erlösung durch Christus dar, der die Sonne der Gerechtigkeit ist. Deshalb werden auch heute noch an den höchsten Festen des Kirchenjahrs stets weiße Gewänder getragen, wobei aber das ungebleichte Weiß bald schon Goldbrokat wich, um diese

---

[34] Max Lüscher: Der Vier-Farben-Mensch. Der Weg zum inneren Gleichgewicht. Düsseldorf – Wien – New York 1989.

Gewandstücke in ihrer Kostbarkeit nicht den gefärbten Paramenten hintanstehen zu lassen.[35]
Im Gegensatz zum Abendland hat die byzantinische Kirche keinen feste Regeln für den Gebrauch von Farben entwickelt, kennt auch gewisse Gewohnheiten, die jedoch nicht sehr bindend sind. Zumal in der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche sind latinisierende Einflüsse hinsichtlich der Übernahme des abendländischen Farbenkanons wirksam gewesen, wenn auch niemals jene Verbindlichkeit erreicht wurde, wie sie im Westen herrschte.[36]
In einer Meßfeier mit vielen Konzelebranten ist es durchaus üblich, viele Farben zusammen zu gebrauchen, ein in grüne Gewänder gekleideter Priester steht neben einem Konzelebranten in blauen Paramenten, und der Diakon trägt ein rotes Gewand. An den hohen Festtagen des Kirchenjahres bevorzugt die byzantinische Kirche hellglänzende Gewänder, die an das Weiß als die christliche Festfarbe überhaupt erinnern, während sie an den Kartagen und an allen anderen Festen, die sich auf das Kreuzesleiden Christi beziehen, das Rot als Gewandfarbe bevorzugt.

Die Gewandstücke des byzantinischen Ritus im einzelnen[37]

Die liturgischen Kleider besitzen – wie alles was zum Gottesdienst gehört – nach Symeon von Thessaloniki eine eigene Würde, wie sie ähnlich den Ikonen zukommt. Ohne liturgisches Gewand darf der Priester keine heilige Handlung vollziehen, da auch die gottesdienstliche Kleidung Anteil an der Gnade Gottes besitzt. Aus diesem Grund ist es nach Symeon sogar sinnvoll, die Paramente des Priesters zu küssen.[38]

Das Sticharion (slawisch: Stichar)

Die Bischöfe und Priester tragen als liturgisches Untergewand, das der bodenlangen Albe im abendländischen Ritus entspricht, das Sticharion. Oft ist auch dieses von weißer oder heller Farbe; es kann aber auch einen anderen Farbton tragen; besonders griechische Sticharia sind sogar oft von der gleichen Farbe wie das Obergewand. Das Begleitgebet bezeichnet das Sticharion als „Kleid der Freude" und „Gewand des Heils", was, auf seinen hellweißen Farbton bezogen, doch sehr an das Taufkleid und die damit ausgedrückte Würde der Erlösten hinweist. Das priesterliche Sticharion ist eindeutig ein Untergewand, während das gleichnamige Gewandstück des Diakons ebenso eindeutig sich in der Machart von diesem unterscheidet und als Obergewand

---

[35] Vgl. E. Hofhansl / A. A. Häußling: Art. „Farben/Farbensymbolik": TRE XI, 25-30; I. Riedel: Farben in Religionen, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie. Berlin 1983.
[36] Vgl. Huculak 162f.
[37] Vgl. T. Papas: Studien zur Geschichte der Meßgewänder im byzantinischen Ritus. München: Institut für Byzantinistik und Neugriech. Philologie der Universität München, 1965; E. Trenkle: Liturgische Gewänder und Geräte der Ostkirche. München 1962.
[38] Vgl. Resp. ad quest. 17 et 29 – PG 155, 868 C – D, 880 C. Zur Geschichte der Segnung der liturgischen Gewänder vgl. Braun, Gewand 760-764.

gilt, das der abendländischen Dalmatik ähnlich ist.[39] Auch der Diakon trägt Epimanikien, um die Stoffülle des Rasons, einer breitärmeligen Soutane, zu raffen, die er unter dem Sticharion trägt.[40]
Die slawischen Kirchen tragen dem auch in der Bezeichnung Rechnung, indem sie das diakonale Gewand „stichar" nennen, das Untergewand des Priesters aber entsprechend als „podriznik" bezeichnen. Das priesterliche wie das diakonale Sticharion sind mit Kreuzen auf dem Rücken und mit Applikationen geschmückt.[41]

Das Epitrachelion (slawisch: Epitrachil)

Über dem Sticharion legen Bischöfe und Priester die priesterliche Stola an, das Epitrachelion („das über dem Nacken Getragene"). Es entspricht und ähnelt auch der lateinischen Stola, ist aber bis auf einen Durchlaß für den Kopf zusammengenäht nach Art eines Skapuliers, wie es die Mönche tragen.
Die Stola ist die Amtsinsignie des Priesters schlechthin; zusammen mit den anderen Amtsabzeichen hat sie ihren Ursprung in Rangabzeichen römischer Beamter und Richter; die Frage, wie sie dem Klerus zugewachsen sind, ist nicht endgültig geklärt.[42] Neben den bischöflichen Amtsinsignien (Pontifikalien) ist die Stola heute die auffallendste Amtsinsignie und wird zunehmend auch in den protestantischen Kirchen verwendet.[43]
Das Begleitgebet sieht im Epitrachelion ein Symbol für die Gnade Gottes, die sich auf den Priester zur Ausübung seines Amtes ergießt, und wählt dafür eine sehr bilderreiche Sprache: Die Stola stellt das Salböl („Myron") dar, das sich über das Haupt des Hohenpriesters Aaron ergießt, das über seinen Bart bis zu seinen Füßen herabfließt und ihn ganz einhüllt in die göttliche Gnade. Als Symbol der alles bewirkenden göttlichen Gnade muß sich der Priester nach Symeon von Thessaloniki bei allen priesterlichen Amtshandlungen des Epitrachelions bedienen.[44]

Der Gürtel (slawisch: Pojas)

Über dem vom Nacken über die Brust herabfallenden Epitrachelion gürtet der Priester – ganz wie sein abendländischer Amtsbruder – das Untergewand mit einem Gürtel. Im Gegensatz zum abendländischen Zingulum, das meist nur ein weißes Stoffband oder Kordel ist, gehört auch der Gürtel („Zoni") zu den Paramenten, d. h., zumindest das Vorderteil ist aus dem gleichen Stoff gefertigt wie das Epitrachelion und das Obergewand, während Stoffbänder die eigentliche Funktion des Gür-

---

[39] Zuweilen trugen (tragen) ukrainische Diakone über einem weißen Untergewand (Albe) ein sehr der abendländischen Dalmatik entsprechendes Sticharion. Zu dieser Latinisierung vgl. Huculak 160-162.
[40] Vgl. Day 276f.
[41] Vgl. Braun, Gewandung 92ff., 101ff.; Onasch 339f.
[42] Vgl. die Darstellung der verschiedenen Positionen bei Berger, Gewänder und Insignien 322f.
[43] Vgl. Dietrich Stollberg: Stola statt Beffchen. Protestantismus und Sinnlichkeit – anhand eines Details. In: Deutsches Pfarrerblatt 90 (1990) 45-47.
[44] Vgl. Resp. ad quaest. 17 des Gabriel von Pentapolis – PG 155, 868 C-D; Day 90.

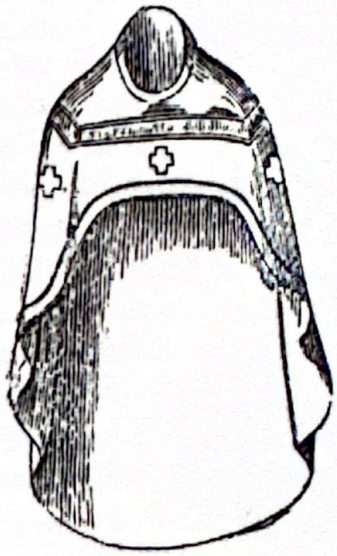
tels übernehmen.[45] Nach Symeon erinnert das Schürzen des Untergewandes an die diakonische Dimension des Dienstes Christi, der sich schürzt, um die Menschen zu bedienen.[46] Auch dient er als Symbol der von Gott kommenden Kraft. Ebenfalls das Motiv der Bekräftigung von oben drücken die Epimanikien („das über der Hand zu Tragende") aus.

Die Epimanikien (slawisch: Narukavniki)

Epimanikien sind den Ärmelschonern früherer Büroangestellter nicht unähnliche Stauchen, mit denen die Stoffülle des Untergewandes so zusammengehalten wird, daß sie bei den liturgischen Funktionen nicht hindert. Bischöfe, Priester und Diakone bedienen sich ihrer zum genannten Zweck. Auch die byzantinischen Kaiser legten Epimanikien an, wenn sie sich an den Altar begaben, um dort die Kommunion nach der Weise der Kleriker, d. h. in die Hand, zu empfangen.[47] Aber auch die Epimanikien besitzen eine symbolische Deutung: Über die Hinweise auf die Fesseln des vor Pilatus stehenden Christus hinaus deuten die Epimanikien auf die allgegenwärtige Wirksamkeit der göttlichen Energien hin; auch darauf, daß Jesus das Opfer seines Fleisches und Blutes mit seinen eigenen Händen darbrachte.[48]

Das priesterliche Phelonion[49] (slawisch: Felon)

Als letztes zieht der Priester das liturgische Obergewand, das dem abendländischen Meßgewand entsprechende „Phelonion", an, dessen Bezeichnung noch an das antike Gewand der Paenula erinnert. Es ist der Mantel der Gerechtigkeit und das Kleid der Freude. Mit dem lateinischen Meßgewand („Casula = Häuschen") hat das byzantinische Phelonion seine Herkunft aus der Paenula gemeinsam: Ein halbkreisförmiges Stoffstück wird an seinen beiden Längsseiten so zusammengenäht, daß daraus ein Kegel entsteht, dessen Spitze für den Kopfdurchlaß zu einem Kragen ausgeschnitten wird. So ergibt sich die ästhetisch zwar sehr schön wirkende, aber die Handlungen doch sehr hemmende Glockenkasel, da die gesamte Stofffülle auf den Unterarmen des Priesters zusammengerafft werden muß. Auch setzt der sehr faltenreiche Wurf der Glockenkasel die Verwendung sehr feiner Stoffe, zumeist Seide, voraus. Als im Abendland die Stoffe aber immer



[45] Vgl. M. Kunzler: Art. „Cingulum ". In: LThK³, 2, 1994, 1202; Braun, Gewandung 101-117; Day 311f.
[46] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Exp. de div. Templo 40f. – PG 155, 713 B-C.
[47] Vgl. Day 88f.
[48] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Exp. de div. Templo 42 – PG 155, 713 C-D.
[49] Vgl. Braun, Gewandung 149-247.

schwerer wurden, als die Kasel dazu mit einem Bildprogramm ausgestattet wurde, das über die reine Verzierung weit hinausging, fing man an, sie in ihrer Schnittform zu kürzen. Immer geringer wurden ihre Ausmaße, bis es zur sogenannten „Baßgeigenkasel" des Barock kam, einem über und über verzierten, brettartigen Gewandstück, das nur noch Vorder- und Rückseite des Zelebranten bedeckte und dessen Vorderseite wegen der herausgeschnittenen Teile für die Arme eben etwas „baßgeigenförmig" aussah. Bereits im Jahr 1907 hatte Braun die Baßgeigenkasel als eindeutige Fehlentwicklung gegeißelt,[50] dennoch erklärte sie die römische Ritenkongregation noch im Dezember 1925 als einzig legitime Form der Kasel.[51] Doch ging die Entwicklung im Abendland zurück zu jener Form der Kasel, wie wir sie heute kennen: Die Weite der alten Glockenkasel ist so gekürzt, daß das Gewand, legt man es auf den Boden, einer Ellipse gleicht, an deren kurzen Enden die Arme genügend freies Spiel haben, während sonst der Kleidcharakter dieses vornehmsten aller Gewänder wieder voll zum Tragen kommt.
Auch im byzantinischen Ritus kürzte man die alte Glockenkasel. Man beließ jedoch ihre ehemalige Wirkung als weiten Überwurf und beschnitt sie lediglich auf der Vorderseite, damit die Hände frei wurden von der Fülle des an den Oberarmen gerafften Stoffes, um die liturgischen Funktionen besser verrichten zu können. Dabei haben die griechischen Schnittmuster des Phelonions, das auch die Ukrainer benutzen, die alte Glockenkasel noch viel mehr bewahrt als die russischen, nach denen das Gewand an der Vorderseite so weit gekürzt ist, daß es nur noch die Brust des Priesters bedeckt; auch hebt sich im Nacken das Phelonion zu einer tütenähnlichen Spitze, die den Kopf des Zelebranten zuweilen ganz verdecken kann.

Das Epigonation (slawisch: Nabedrennik)

Es stellt für den Priester eine Auszeichnung dar, wenn er das Epigonation tragen darf, ein rhombenförmiges Stoffstück, das an einer Leinenkordel wie eine Umhängetasche über dem rechten Knie getragen wird. Womöglich handelte es sich dabei sogar um eine Tasche, die das „Encheirion" aufnahm, eine Art rituelles Taschentuch, wie es im Abendland als „Manipel" bis zur Liturgiereform zur liturgischen Kleidung gehörte und über dem linken Unterarm getragen wurde. Die Symbolik erblickt im Epigonation das geistliche Schwert des Gotteswortes (Eph 6,17: „Nehmt ... das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes").
Bis zum 12. Jahrhundert wurde das Epigonation allein von den Bischöfen getragen, später auch an Priester verliehen.[52]

---

[50] Vgl. ebd. 190-200. Noch früher bezeichnete der französische Schriftsteller Léon Bloys diese Gewandform als ebenso prunkvoll wie häßlich, vgl. R. Lesage: Liturgische Gewänder und Geräte. Aschaffenburg 1959, 100.
[51] Vgl. Klauser 131-133.
[52] Vgl. Braun, Gewandung 550ff.; Day 87f.

Das Brustkreuz[53]

Auch tragen nicht wenige Priester des byzantinischen Ritus ein Brustkreuz, das ebenfalls auf eine besondere Auszeichnung oder einen gewissen Rang („Protopresbyter", dem abendländischen Dekan vergleichbar) hinweist. Am weitesten ist das Brustkreuz der Priester in der russischen Kirche verbreitet.

Das Orarion des Diakons (slawisch: Orar)

Das Würdezeichen oder die Amtsinsignie des Diakons ist seine Diakonenstola, das Orarion, ein mehrere Meter langes Stoffband. Er trägt es von der linken Schulter (ganz ähnlich wie die abendländische schärpenartige Diakonenstola), schärpenartig nach rechts um den Leib gewunden, nur reichen die beiden Enden an Brust und Rücken fast bis an den Saum des Sticharions. Auch das Orarion leitet sich von spätrömischen Beamteninsignien ab, deren letzte Wurzeln noch im dunkeln liegen.
Nach vielen Erklärern der liturgischen Symbole vollzieht der Diakon einen Dienst, der demjenigen der Engel entspricht; die Diakonenstola, das Orarion, repräsentiert daher die Flügel der Engel, näherhin ihre geistige Natur, so auch Symeon von Thessaloniki.[54]

Als Versinnbildlichung der Flügel der Engel, die ihren unsichtbaren Dienst in der himmlischen Liturgie versehen, weist das Orarion auf den Dienst hin, den der menschliche Diakon in der irdischen Liturgie als Vergegenwärtigung der himmlischen sichtbar vollzieht. In Anlehnung an die Berufungsvision des Jesaja (Jes 6), in welcher der Gesang des „Heilig" durch die Engel erwähnt wird, findet sich oft auf der Diakonenstola das Wort „heilig" (ΆΓΙΟΣ) aufgestickt. Mit dem Orarion leitet der Diakon im Gesang der Ektenien das Gebet, indem er es mit der rechten Hand flügelartig nach oben hält. Zur Kommunionaustеilung gürtet sich der Diakon mit seiner Stola auf eine Weise, die an die Ikonendarstellungen der Engel erinnert, indem er beide Enden über der Brust kreuzt.
Die besondere Art, das Orarion besonders während des Kommunionempfanges zu gürten, verweist auf die Cherubim, die aus Ehrfurcht vor der Herrlichkeit Gottes mit den Flügeln ihr Gesicht bedecken, wie dies in der Berufungsvision des Jesaja beschrieben wird.[55]
Nach Symeon zeigt die diakonale Stola – das Orarion – auch an, daß der Diakon durch seine Weihe zum assistierenden Dienst des Bischofs und des Priesters, nicht aber zur Leitung der liturgischen Feier aus eigener Vollmacht bestellt ist: Ihm gilt die Weise, das Orarion über der linken Schulter zu tragen, als ein Indiz für den besonderen Dienstcharakter dieser Weihestufe. Darüber hinaus stellt das Orarion – neben dem Symbolbezug zu den Flügeln der Engel und zu ihrer geistigen Natur –

---

[53] Vgl. Onasch 101f.
[54] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Exp. de div. Templo 34-35 – PG 155, 712 B.
[55] Vgl. ebd. 36 – PG 155, 712 B.

die göttliche Gnade selbst dar, woher auch der Name dieses Gewandstückes von Symeon – etwas phantasievoll – hergeleitet wird.[56]

Die Sticharia (Kamisia) der niederen Dienste

Die anderen liturgischen Dienste tragen ebenfalls ein liturgisches Gewand, das dem Sticharion des Diakons nicht unähnlich ist; oftmals tragen auch Subdiakone einen Gürtel, der in seiner Anlegeweise dem diakonalen Orarion ähnelt, wie es der Diakon zur Austeilung der Kommunion auf Brust und Rücken kreuzweise gegürtet hat. Bei Ministranten und Lektoren fehlt dieser Gürtel jedoch meistens, und das (farbige) Sticharion wird über der Alltagskleidung getragen. Unter westlichem Einfluß kennt auch die byzantinische Kirche kindliche und jugendliche Ministranten; in großen Kirchen aber versehen meist Erwachsene den Ministrantendienst, wobei sich hier die Frage nach Sinn und Legitimität eines liturgischen Gewandes überhaupt niemals gestellt hat; man trägt es selbstverständlich, weil man spürt, daß es die Würde der Liturgie einfach verlangt.

Das Obergewand des Bischofs, der Sakkos

Aus der Tracht des byzantinischen Kaiserhofs stammt das Obergewand des Bischofs, der Sakkos, der einem abendländischen Diakonengewand (der Dalmatik) nicht unähnlich ist. Der Sakkos war einst das kaiserliche Gewandstück und wurde nur dem Patriarchen zugestanden. Nach dem Fall von Konstantinopel übernahmen ihn alle Bischöfe im griechischen Bereich, die Slawen aber erst im 18. Jahrhundert. Zuvor trugen auch die Bischöfe das priesterliche Phelonion.[57]

Symeon von Thessaloniki lehrt, der Sakkos als liturgisches Übergewand des Bischofs habe einen direkten Bezug zum Leiden Christi, weil das Spottgewand Jesu in der Form eines Sakkos gestaltet gewesen sei. Vor allem die Bischöfe vornehmer Bischofssitze bedienen sich des Sakkos. Die übrigen Bischöfe benutzten statt dessen das Polystaurion, ein Phelonion, das mit Kreuzen geschmückt ist und damit ebenfalls einen Bezug zur Passion Christi herstellt.[58]

Jeder Bischof trägt das Epigonation, das „geistliche Schwert", das auf seine Hirten- und Lehreraufgabe hinweist. Mit dem priesterlichen Gewand gemeinsam hat die liturgische Kleidung des Bischofs das Sticharion, die Epimanikien und das Epitrachelion.

Das Omophorion

Das auszeichnende Gewandstück des Bischofs schlechthin ist aber eine besondere bischöfliche Stola, das Omophorion, das ähnlich um den Hals geschlungen wird,

---

[56] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Dialogos 173-174 – PG 155, 381 C-D.

[57] Vgl. Day 261.

[58] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Exp. de div. Templo 43, 716 A. Zu Sakkos und Polystaurion vgl. Braun, Gewand 302-305, wo auch auf Symeon selbst Bezug genommen wird.

wie junge Leute lange Schals zu tragen pflegen. Das abendländische Gegenstück ist das Pallium, das im Westen aber nur die Erzbischöfe tragen und mit dem der Papst bei allen Eucharistiefeiern bekleidet ist. Das Omophorion ist meist von weißer Farbe, die einem eigenen Symbolwert entspricht.
Nach Symeon von Thessaloniki symbolisiert das Omophorion die Inkarnation des Logos und damit auch die in der Menschwerdung gründende Vergöttlichung des Menschen.[59] Diese Interpretation macht eine der Verständnismöglichkeiten des Omophorions aus und wurde in den verschiedenen Liturgieerklärungen immer wieder vorgetragen.[60] Andererseits symbolisiert das Omophorion auch das verirrte Schaf, dem der gute Hirt nachgeht, bis er es findet und auf seinen Schultern heimträgt, weshalb es nach Symeon von Thessaloniki auch aus Wolle gefertigt ist.[61] Auch diese Deutung ging in die Tradition der Liturgieerklärungen ein. Gerade die Symbolik des verirrten Schafes und des ihm nachgehenden guten Hirten verweist den bischöflichen Träger des Omophorions auf die Hirtenaufgabe des Bischofs mit all ihren Verpflichtungen.
Beim feierlichen Bekleiden des Bischofs – das einen eigenen Teil der pontifikalen Liturgie ausmacht – spricht nach dem slawischen Archieratikon – dem byzantinischen Gegenstück zum abendländischen Pontifikale, dem Buch mit den bischöflichen Gottesdiensten – der (Proto-)Diakon beim Überreichen und Anlegen des Omophorions: „Dies ist das Zeichen des Sohnes Gottes, der die neunundneunzig Schafe in den Bergen zurückläßt und dem einen verirrten Schaf nachgeht, bis er es findet, der es auf seine Schultern nimmt und es zu seinem Vater und in seinen Heilswillen hinein trägt."
Während die anderen byzantinischen Kirchen neben dem großen Omophorion auch noch ein kleines kennen, bedienen sich die ukrainischen Bischöfe immer nur des großen. Das kleine Omophorion hat die Gestalt einer sehr kurzen, meist nur bis zum Gürtel reichenden lateinischen Stola und wird des öfteren in der Liturgie gegen das große ausgetauscht oder zuweilen auch ganz abgelegt.[62]

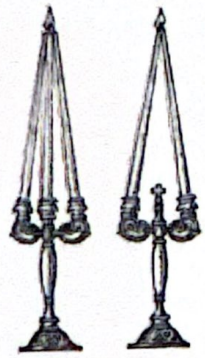
Der Hirtenstab des Bischofs, Rabdos[63]

Ebenfalls Zeichen der bischöflichen Hirtenaufgabe ist – wie im Abendland – der Bischofsstab; er ist ein wenig kleiner als im Westen und von anderer Gestalt: Zwei Krümmen, die in Schlangenköpfen ausmünden, umgeben das Kreuz auf der Spitze des Hirtenstabes. Zuweilen wird dies als Symbol der wahren Klugheit verstanden, im Kreuz Christi weder Ärgernis zu nehmen, noch es als Torheit abzutun, sondern darin Gottes Kraft und Weisheit zu erkennen (1 Kor 1,18). Die Hirtenaufgabe des Bischofs besteht ja darin, die Menschen zu dieser Erkenntnis der im Kreuz erschienenen Weisheit Gottes hinzuführen.

---

[59] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Dialogos 208 – PG 155, 421 C; Exp. de div. Templo 44 – PG 155, 716 B.
[60] So in der ukrainischen Liturgieerklärung von Fedoriv 116-119.
[61] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Exp. de div. Templo 44 – PG 155, 716 C.
[62] Zum kleinen Omophorion vgl. Day 212f.; Nikolskij 61-63.
[63] Vgl. Onasch 63f.; Fedoriv, 126-128.

Die bischöflichen Segensleuchter, die Dikirotrikira[64]



Im Pontifikalamt segnet der Bischof mehrfach die Gemeinde mit zwei Leuchtern, „Dikirotrikira" (Sammelbegriff für den „Zweikerzen-" und den „Dreikerzenleuchter"); die Kerzen dieser Leuchter sind zumeist so angeordnet, daß sie sich kreuzen oder im Idealfall zusammen eine Flamme bilden. Damit erklärt sich auch ihre Symbolik fast schon von selbst: Der Dreierleuchter ist ein Symbol für die Einheit der drei göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit, der Zweierleuchter zeigt die Einheit von wahrer Menschheit und wahrer Gottheit in Jesus Christus an. Die ersten Zeugnisse für die bischöflichen Segensleuchter stammen erst aus dem 7. Jahrhundert.

Das Enkolpion und Brustkreuz

Das Brustkreuz ist in der lateinischen Kirche eine der Insignien des Bischofs. In der byzantinischen Kirche bedienen sich aber auch viele Priester eines Brustkreuzes, je nach Patriarchat oder Nationalkirche gehört das Brustkreuz entweder zur „Standardausstattung" eines Priesters oder gilt als eher seltene Auszeichnung verdienter Priester.[65]

Entweder anstatt eines solchen Brustkreuzes, wie es die abendländischen Bischöfe tragen, oder zusätzlich zu diesem trägt der byzantinische Bischof das „Enkolpion" („das auf der Brust Getragene").[66] In der antiken Welt waren solche Schutzamulette weit verbreitet, und auch die frommen Juden kennen bis zum heutigen Tag sog. „Phylakterien", die sie beim Beten anlegen, kleine Kapseln, in die biblische Verse eingelassen sind. Die Christen verbanden den Brauch, Amulette zu tragen, mit ihrem Glauben; sie füllten sie mit Reliquien oder Bibelversen, gestalteten sie auch in der Form des Brustkreuzes. Als auszeichnende Insignie des Bischofs bildete sich aber das Enkolpion in der Form eines kapselähnlichen, ovalen Medaillons heraus, das meist das Bildnis der Gottesmutter (der „Allheiligen" – „Panhagia") trägt und daher auch als „Panhagia" bezeichnet wird. Natürlich trägt jeder Bischof auch das Epigonation, das „geistliche Schwert", als Ausdruck für die Autorität seines Amtes.

---

[64] Vgl. Onasch 83; Fedoriv 100; Day 70 und 292.

[65] Zum Brustkreuz als bischöfliche Insignie überhaupt vgl. Th. Klauser: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte. Krefeld ²1953; O. Nußbaum: Das Brustkreuz des Bischofs. Zur Geschichte seiner Entstehung und Gestaltung. Mainz 1964.

[66] Vgl. Onasch 101f.

Die Mitra[67]

Aus dem byzantinischen Hofzeremoniell stammt auch die liturgische Kopfbedeckung des Bischofs, die kronenförmige Mitra. Sie ist im byzantinischen Ritus noch heute in jener (aus kostbaren, schweren und reichverzierten Stoffen gefertigten) Haubenform, die im Abendland immer mehr eingebuchtet wurde, bis die Form der heutigen lateinischen Mitra mit ihren beiden Flügeln auf der Vorder- und Rückseite entstand.

Keine „Chorkleidung" in der byzantinischen Kirche

Bis ins Mittelalter war auch im Abendland die liturgische Kleidung, wie man sie zur Eucharistiefeier trug, ebenso die Gewandung für alle anderen Formen des Gottesdienstes, für die Spendung der Sakramente und für das Stundengebet. Als man schließlich dazu überging, die Kasel nur noch für die Messe zu verwenden, wurde sie zum eigentlichen „Meßgewand". Für die anderen Gottesdienstformen gebrauchte man einen „Chormantel" für den Vorsteher, dessen Wurzeln in der Mönchskleidung liegen und dessen lateinische Bezeichnung „Pluviale" noch darauf hinweist, daß er aus einem Regenmantel hervorgegangen ist. Die Kapuze wurde zum reichverzierten „Schild" an seinem Rücken. Die Albe darunter entwickelte sich zum „Chorrock", und auch hier zeigt seine lateinische Bezeichnung „Superpelliceum" seinen Entwicklungsgang an: In den kalten Kirchen des Nordens brauchte man gerade im Winter für das oft recht lange Stundengebet wärmende Mäntel, und solche waren zumeist Pelzmäntel. Da sie recht dick waren und die darüber angelegte und gegürtete Albe dem Träger alles andere als ein ästhetisch befriedigendes Aussehen gab, kürze man sie schließlich bis in Kniehöhe, unterließ ihre Gürtung, und entstanden war der Chorrock als das „über dem Pelz zu tragende Kleidungsstück".[68] Der Chorrock mit dem darunter getragenenen schwarzen Talar ist auch heute noch die klassische Kleidung des Priesters, der eine Taufe oder Trauung, eine Beerdigung oder eine Andacht hält, wobei er als Zeichen seiner priesterlichen Vorsteherrolle die Stola über dem Chorrock anlegt. Ohne Stola und mit einem Talar in den liturgischen Farben ist dies auch die meistverbreitete Ministrantenkleidung. Im Vorfeld einer im Jahr 1765 in Brest (Berestja) abgehaltenen Synode erging das Verbot an griechisch-katholische Priester, für die Spendung der Sakramente oder das Chorgebet sich des lateinischen Chorrocks (Superpelliceum) zu bedienen; zugestanden wurde er – auch dies ein Zeugnis der verhängnisvollen Latinisierungsbestrebungen, wenn sie sich nach dem ersten Beispiel auch nicht immer durchsetzen konnten – aber den

---

[67] Vgl. A. Heinz: Opus et Meditatio simul peragantur. Priesterliche Meßfrömmigkeit im benediktinischen Reformmönchtum des 15. Jhds. In: A. Rosenthal (Hg.): Itinera Domini (FS E. v. Severus). Münster 1988, 319-340.

[68] Vgl. M. Kunzler: Art. „Chorrock, Chorhemd". In: LThK³, 2, 1994, 1097. Braun, Gewandung 125-148.

Ministranten.[69] Auch dies kann als überwunden gelten; jugendliche wie erwachsene Ministranten bedienen sich für alle liturgischen Feiern der ukrainischen Kirche natürlich des Sticharion, das nach Art der Subdiakone mit einem Gürtel gegürtet wird, der vom diakonalen Orarion kaum mehr zu unterscheiden ist.
Die Chorkleidung nun, in der in Kathedral- oder sonstigen hervorgehobenen Kirchen der Klerus zum Stundengebet zusammenkommt, zeigt innerhalb eines Weihegrades die verschiedenen Würdegrade sehr deutlich an: Ob der Talar oder die Soutane schwarz oder violett ist, ob dieses Kleid mit einem violetten Gürtel (Zingulum) gehalten wird, ob über dem Chorrock noch ein besonderer Kragen angelegt wird („Mozzetta"), ob dieser ebenfalls violett oder aus Pelzwerk gefertigt ist, all dies zeigt an, daß hier Domkapitulare, Domvikare, Prälaten, päpstliche Protonotare und Monsigniori zusammenkommen, die zwar allesamt Priester sind und sich auch in der eigentlichen liturgischen Kleidung, wie man sie zur Messe trägt, überhaupt nicht von einem neugeweihten Kaplan unterscheiden, so aber doch – außerhalb der Messe oder wenn sie selbst nicht zelebrieren und im Chorgestühl anwesend sind – ihrer Würdestellung Ausdruck verschaffen.

Dergleichen Chorkleidung ist in der byzantinischen Kirche unbekannt. Hier ist das priesterliche Obergewand, das Phelonion, das Gewandstück für alle Formen des Gottesdienstes, ebenso die Stola, von der die Kommentatoren der Liturgie sagen, sie zeige so sehr die Gegenwart der göttlichen Gnade an, ohne die keine Liturgie als Lebensaustausch stattfinden kann, daß kein Gottesdienst gehalten werden dürfe, ohne daß der Priester dazu das Epitrachelion anlegt. Wohl verzichten byzantinische Priester für die Spendung der Sakramente und für das Stundengebet meist auf das der lateinischen Albe entsprechende Sticharion und tragen das Phelonion direkt über dem sehr weit geschnittenen Alltagsgewand, der dem benediktinischen Chorkleid, der „Kukulle", nicht unähnlichen „Rjasa" (oder griechisch „Rason"), auch tragen sie für die werktägliche Vesper oder für die kleinen Horen des Stundengebets nur die Stola über der Rjasa, aber ein dem abendländischen Chorrock oder modernen „Talartuniken" entsprechendes Gewandstück hat sich nicht entwickelt. Der Rason (slaw. „Rjasa") hat sehr weite Ärmel und ist bei Mönchen und Bischöfen immer von

[69] Huculak 162.

schwarzer, beim Weltklerus auch von hellerer Farbe.[70] Dazu tragen die ukrainischen Bischöfe auch ein violettes Zingulum, dessen sich auch die lateinischen Bischöfe bedienen.

Ein dem abendländischen Chormantel ähnliches Gewandstück ist der bischöfliche Zeremonialmantel, die „Mandyas", die der Bischof zum feierlichen Einzug und zu bestimmten Handlungen außerhalb der Liturgie trägt. Er ist violett und hat streifenförmige Besatzstücke, die man „Flüsse" nennt und die auf die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes deuten, die nach Joh 7,38 aus dem Inneren des an Christus Glaubenden und damit auch aus dem Tun des Bischofs „strömen", als auch die Ströme der Lehre aus beiden Testamenten bedeuten.[71] Quadratische Zierstücke – oft mit den Abbildungen oder Symbolen der vier Evangelisten – bilden die Ecken, an denen der Zeremonialmantel zusammengehalten wird.

Auf dem Kopf trägt der Bischof entweder den Klobuk (griechisch „Epanokamelauchion"), die Kopfbedeckung der Geistlichen, der bei den Mönchen und Bischöfen durch einen nach hinten fallenden Schleier ergänzt wird. Eine ukrainische Sonderform bildet ein violettes Birett, das aber mehr an eine schmucklose byzantinische Kronenmitra erinnert als an das entsprechende Gegenstück des lateinischen Klerus.[72]

---

[70] Vgl. Onasch 135f.

[71] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Dialogos 80 – PG 155, 257 A.

[72] Zu Epanokamelauchion und Kamelauchion und ihrer historischen Herkunft vgl. Onasch 104 bzw. 178f.

Kapitel 8

„Genau, wie ich es dir geboten habe, sollen sie es machen" (Ex 31,11)

Die liturgischen Geräte

Was einmal im Gottesdienst mit dem lebendigen Gott in eine Verbindung gebracht worden ist, kann nicht mehr erneut einem profanen Zweck dienen. Was Christen von der Frühzeit an so vielleicht weniger reflektiert taten, findet seinen Ausdruck besonders gut in einer Theologie des liturgischen Geräts. Gegessen und getrunken wird zur Linderung des Hungers und zum Löschen des Durstes, aus purer Lust, als Zeichen der Gemeinschaft sowie als Begegnung mit Gott durch Christus im Heiligen Geist in der Feier der Eucharistie. Ein und dasselbe Tun unterscheidet sich in mehrere Dimensionen. Für alle diese Arten des Essens benötigt der Mensch die entsprechenden Gegenstände und Gerätschaften. Daß auch sie an der Mehrdimensionalität des menschlichen Tuns ihren Anteil haben, der sich auf ihre Gestalt und Form auswirkt, begründet die Ausbildung eigener liturgischer Gerätschaften, die sich in dieser Weise der göttlichen Einladung zur eucharistischen Gemeinschaft verdanken und dementsprechend eines „göttlichen Auftrags" erfreuen dürfen.

Instrumente des Ausdrucks

Die in der Feier der heiligen Liturgie benötigten materiellen Objekte sind nicht verzichtbare Äußerlichkeit, sondern Äußerung; in ihnen „äußert sich die verborgene göttliche Wirklichkeit und ermöglicht es so dem Menschen, daß er vermittels seiner Sinne sich diese Wirklichkeit ‚erinnert'".[1]
Auch der materielle Gegenstand, zu dem der Mensch in eine Beziehung tritt, etwa indem er ihn in die Hand nimmt, ist für Guardini Ausdruck seiner Persönlichkeit: „Linie und Haltung der Glieder verbinden sich mit dem Gerät. Form und Bewegung des betreffenden Gliedes wird so bestärkt. Der Ausdruck der darbietenden Hand wird größer, wenn sie eine Schale trägt; die Wucht des Schlages wird größer, sobald er mit einem Hammer geschieht."[2] Den Selbstausdruck eines Menschen durch einen Gegenstand führt das Beispiel eines Musikinstrumentes vor Augen: Von einem Musiker wird jeder sagen, daß doch er selbst ein Klavierkonzert spiele, obwohl doch die Töne nur dadurch hörbar sind, daß die Filzhämmerchen eines Flügels richtig und rechtzeitig gegen die richtigen Saiten schlagen.
So definiert das, was ein Mensch in die Hand nimmt, ihn als Symbol seiner selbst. Gerade für die typischen Werkzeuge der Handwerker gilt dies auch; aus den mittelalterlichen Städten kennen wir die kunstvollen Zunftzeichen, die an den Häusern

---

[1] R. Berger: Naturelemente und technische Mittel: GdK 3. Regensburg ²1990, 249-288. 255.
[2] Guardini, Liturg. Bildung 34f.

anzeigen, welchen Beruf derjenige ausübt, der dort wohnt. Jemandem das zur Ausübung seines Berufes notwendige Werkzeug zu übergeben kommt einer Anerkennung seines beruflichen Könnens, ja einer Beauftragung gleich, jetzt seinen Beruf auszuüben.
Dies galt sogar für die Priesterweihe. Im Mittelalter hatte man den ursprünglichen, aber doch sehr einfachen Kernritus von Handauflegung und Weihegebet erweitert mit dem feierlichen Anlegen der priesterlichen Gewänder, mit der Salbung der Hände, vor allem aber mit der Übergabe der zur Ausübung des Priestertums notwendigen Mittel: Brot und Wein in Kelch und Patene (Hostienteller). Analog ergab sich in der Diakonenweihe die Übergabe des Evangelienbuchs, in der Subdiakonenweihe die Übergabe des Buchs mit den Lesungen. Diese Übergabe der „Arbeitsinstrumente" („traditio instrumentorum") sah man bald als so wesentlich an, daß das Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39 entgegen der älteren Tradition darin das entscheidende Element der Weihehandlung ansah, wenn auch Handauflegung und Weihegebet niemals unterblieben. Erst Papst Pius XII. hat diesen Übergaberitus als zwar aussagekräftiges, aber doch als lediglich ausdeutendes Zeichen der eigentlichen Kernhandlung von Handauflegung und Weihegebet wieder klar herausgestellt.

Verklärung des Alltäglichen

Gerade der materielle Gegenstand, der in der liturgischen Feier eine Rolle spielt, ist niemals nur etwas rein Funktionales, sondern muß demgemäß den Menschen in seiner Beziehung zum lebendigen Gott zum Ausdruck bringen. Davon wird aber auch der Gegenstand selbst betroffen; er ist in der Liturgie „durchlöchert" von der ungeschaffenen Gnade, von Gott selbst, und läßt die eschatologische Vollendung dieser Welt erahnen. Diese endzeitliche Qualität, die immer entfremdend ist vom Gewöhnlichen in Gestalt und Zweck, hat eine Sache nicht aus sich heraus; es ist nicht ihr künstlerischer Wert, der ihr einen gewissen „Hauch" verschafft.
Dadurch daß Dinge dieser Welt in die Kommunikation mit Gott einbezogen werden, erhalten sie Anteil an der Verklärung und unterscheiden sich von dem, was zum selbstgenügsamen Ablauf der gottfernen Welt gehört. Aus dem technisch-kalten Neonlicht wird das warme Licht der Kerzen; aus schadstoffbelasteter Luft wohltuender und sich „sakral" von anderen Gerüchen und Düften unterscheidender Weihrauch; aus dem rein funktionalen Trinkgefäß zur Stillung des körperlichen Flüssigkeitsbedarfs der kostbare Kelch: Durch ihre verklärende Einbringung in die Liturgie zeigen die materiellen Dinge, daß die ganze Schöpfung „Sakrament" der göttlichen Nähe und Liebe sein kann. Von Gott her erhalten sie ihre Eindeutigkeit als gute Schöpfung, als Zeichen der liebenden Nähe Gottes. So werden profane Dinge sakral.
„Profanität" besagt nach Mühlen aber gar nichts anderes als die Unterschiedenheit des Geschaffenen vom Göttlichen, nicht aber ein gegenüber dem „Sakralen" abgegrenzter Bereich innerhalb der Schöpfung, der für den Verkehr des Menschen mit Gott nicht gut genug wäre. Die ganze Schöpfung als solche ist profan, weil zur Profanität an sich, zum Anderssein gegenüber dem Schöpfergott, die bleibende Bezogenheit des Geschöpfes zu seinem Schöpfer hin gehört. Auch diese Bezogenheit der

Schöpfung auf Gott muß deshalb ebenfalls als profan, als nicht-göttlich bezeichnet werden. Weil der Mensch aber ein Sünder ist, dem die Erbsünde als stets gegenwärtige und wirkmächtige Tendenz innewohnt, seine Beziehung zu Gott aufzukündigen und in sich selbst Sinn und Ziel seines Lebens zu suchen, bekommt die Profanisierung der Schöpfung einen sündigen Wert: Der Mensch reißt die Schöpfung aus ihrer geschöpflichen Hinordnung zum Schöpfer hinaus; er deutet und wertet sie ohne einen Bezug zu Gott und nutzt sie entsprechend aus bis hin zu Ausbeutung und Zerstörung; Ökologie ist eine religiöse, keine ethische Größe! Die gestellte Aufgabe heißt also „Resakralisierung", erneute Hineinnahme der Welt in das Gottesverhältnis und die daraus zu gewinnende „neue" Sicht der Schöpfung. Diese neue Sicht ist eine „ikonographische": Durch und in den Dingen dieser Welt erscheint die Lebenswirklichkeit und -fülle Gottes.

So beschreibt Evdokimov die heiligende Wirkung der göttlichen Gnade an der geschaffenen Natur als „Entprofanisierung" und „Entgewöhnlichmachung" (dévulgarisation) der Welt. Die Anwesenheit Gottes verändert alles; sie wahrt wohl die Eigenständigkeit dieser Welt, „durchlöchert" sie aber und beläßt die Welt nicht in ihrer Gottferne und Verschlossenheit gegenüber dem Schöpfer. „Alles im christlichen Leben ist virtuell Sakrament oder eine heilige Sache, denn alles ist bestimmt zu seiner liturgischen Vollendung, zu seiner Teilhabe am Mysterium."[3] Bis hinein in seine materielle Beschaffenheit gewährt das Symbol die Teilhabe am Himmlischen.[4] Zwischen dem Heiligen und seinem materiellen Zeichen gibt es eine Wesensverbindung, eine Verbindung zwischen der Materie des Sakraments und den Energien der Gnade,[5] was aber nicht auf die sieben Sakramente beschränkt bleibt: „Es ist eine Art von „Gottmaterialismus", eine Schau der Natur in Gott selbst, die alle Dinge für ihn transparent macht und seine unsichtbare Gegenwart ergreifen läßt."[6]

Die völlige Resakralisierung der Schöpfung steht mit dem Einbrechen des Reiches Gottes noch aus. Dann erst werden die Kochtöpfe ebenso „heilig" sein wie das Tempelgeschirr, und auf den Schellen am Pferdegeschirr steht der heilige Name Jahwes (Sach 14,20f.), die ganze Erde wird der Herrlichkeit Gottes voll sein (Num 14,21).[7] Die eschatologische Vollendung zeichnet sich aus durch die völlige Sakralisierung der Welt in der Aufhebung des Unterschiedes „sakral" – „profan"; alle sündige Ver-

---

[3] Evdokimov, L'Orthodoxie 202f.: „De l'unique source divine ... découle toute une graduation de consécrations ou sacres par participation. Elles opèrent une ‚déprofanation', une ‚dévulgarisation' dans l'être même du monde. Cette action de ‚trouer' le monde appartient en propre aux sacrements et sacramentaux qui enseignent que tout dans une vie chrétienne est en puissance sacrement ou sacré, car tout est destiné à son achèvement liturgique, à sa participation au Mystère."

[4] Ebd. 203: „La liturgie initie à la langue sacré, introduit dans le monde des symboles. Un symbole (une croix, une icône, un temple) représente une participation céleste dans sa configuration matérielle même."

[5] Ebd. 204: „Mais entre le sacré et son support matériel, il existe une communion d'essence, entre la matière des sacrements ou l'être humain et les énergies des la grâce."

[6] Ebd. 239: „C'est une sorte de ‚théomatérialisme', vision de la nature en Dieu qui rend toute chose transparente, laissant saisir de la présence invisible."

[7] Vgl. H. Mühlen: Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. Paderborn ²1970, 272.

faßtheit des Menschen mit ihrer Tendenz zur „Verselbstung" des Profanen ist überwunden. Bis es soweit ist, bleibt der Unterschied zwischen sakral und profan bestehen, und ihn zu beachten ist für Glaube und Gottesdienst überlebensnotwendig.

Eine Theologie des liturgischen Geräts

Die liturgischen Geräte entstanden durch Reservierung von Alltagsgegenständen für den liturgischen Gebrauch. Kelch und Hostienschale waren ursprünglich Eß- und Trinkgeschirr, das man alsbald für den gottesdienstlichen Gebrauch reservierte, bis schließlich eigens zum liturgischen Zweck kostbar gestaltetes Gerät angefertigt wurde.[8] Dies gilt selbst für Gerätschaften, deren profane Herkunft kaum noch ersichtlich ist: Auch die „heilige Lanze" und der Kommunionlöffel der Byzantiner waren zunächst notwendige Utensilien des Bereitens und Verzehrens; der griechische Asteriskos wie die lateinische Palla dienten zunächst nur der Abdeckung, um die eucharistischen Gestalten vor Verunreinigung zu schützen, die Hexapertygen (meist aus Metall gefertigte sonnenscheibenartige Engelikonen auf Stangen) waren einst nichts anderes als Fliegenklatschen.[9]
Diese Entwicklung deutet Berger mit fünf theologischen Motiven: A. Das inkarnatorische Prinzip: Die Menschwerdung Gottes hat zur Folge, daß mit menschlichen Vollzügen auch Dinge des Alltags in die Liturgie Eingang finden, die zum Leben des Menschen gehören. Es wird im Gottesdienst gegessen und getrunken, gewaschen und gesalbt, aber im Licht der Verklärung: „Wo solche Grundvorgänge erfahrbar gemacht, wo sie ‚verwirklicht' werden, leuchtet die in der Schöpfung verborgene Schönheit auf, wird etwas sichtbar von ihrem innersten Sinn."[10] B. Das Prinzip des Überfließens: Gerade im Licht der Verklärung ist eine „Tendenz zum Überschwang" enthalten, die das Kunstwerk schafft. „Die Kostbarkeit ist Ausdruck der Situation der feiernden Gemeinde und ihres Selbstverständnisses als Ort der Gegenwart Gottes und seiner Herrlichkeit." C. Das endzeitliche Prinzip: „Im Gottesdienst bricht die kommende endgültige Wirklichkeit schon durch, die in der Apokalypse geschilderte eschatologische Situation wird Gegenwart. Im Beisammensein mit Christus werden wir im Lebensraum Gottes beheimatet. Wir wissen nicht, was wir einmal sein werden; die kommende Wirklichkeit übersteigt unsere Vorstellungskraft und unsere Aussagemöglichkeiten. Weil wir aber im Gottesdienst schon an ihr teilhaben, versucht der Mensch, diese Wirklichkeit im Gottesdienst durch eine Übersteigerung seiner natürlichen Mittel auszudrücken."[11] D. Das Korrektiv des Kreuzes kritisiert falschen Aufwand. „Die Bitterkeit des Kreuzes darf durch den Glanz des Gottesdienstes nicht verdeckt werden, sondern muß auch in seiner festlichen Feier

---

[8] Vgl. R. Berger: Die liturgischen Geräte: GdK 3. Regensburg ²1990, 289-307. 293.
[9] Vgl. Onasch 114f., 237, 300; Kallinikos 185-187.
[10] Berger, Die liturgischen Geräte 295. Zum inkarnatorischen Prinzip vgl. auch J. M. Leniaud: Pour une théologie des objets de culte. In: MD 188 (1991) 87-107, bes. 98f.
[11] Berger, Die liturgischen Geräte 296.

sichtbar und erfahrbar bleiben."[12] E. Die Einwirkung des Zeitgeistes mit seinen mehr oder weniger guten Zugängen zur Liturgie und damit auf die Gestalt der in ihr verwendeten Gegenstände verlangt nach kritischer Reflexion.[13]

Die vornehmsten liturgischen Geräte sind Kelch und Hostienschale für die Feier der Eucharistie.[14] Größe und Gestalt spiegeln die Kommunionhäufigkeit der verschiedenen Epochen wider, was besonders für das Behältnis des eucharistischen Brotes gilt. So reduzierte sich die Schüssel[15] für das eucharistische Brot auf die Größe eines auf die Kelchkuppa passenden Tellers („Patene"), der nur noch die „Priesterhostie" aufnahm, während das Gefäß für die Aufbewahrung (Capsa, Pyxis), das nur wenige Hostien für die Kranken- und Sterbendenkommunion enthielt, immer größer wurde, nachdem man angefangen hatte, in vorangegangenen Messen konsekriertes Brot auszuteilen,[16] und das „Ziborium" auch dazu benützte, die für die Kommunion der Laien bestimmten Hostien auf den Altar zu bringen und auch in dem Gefäß selbst zu konsekrieren. Seit dem Hochmittelalter mit einem Fuß versehen, nahm das Ziborium im Barock die Form eines „Speisekelches" an: Der Deckel wurde zum turmartigen Aufbau und bedeckte eine kelchartige runde Kuppa, die sich ohne den typischen Deckel kaum noch vom normalen Meßkelch unterschied. Der abendländischen Eucharistiefrömmigkeit eigen ist die Monstranz. Ursprünglich dem Zeigegefäß für die Reliquien ähnlich, wurde sie für die Aussetzung des eucharistischen Brotes angepaßt. Aus einem auf einem Fuß stehenden durchsichtigen, die Hostie enthaltenden Zylinder wurde im Barock die Strahlen- oder Sonnenmonstranz.[17] Zu den eucharistischen Gerätschaften zählen auch das Trinkröhrchen („fistula"),[18] das zur Kelchkommunion benützt werden kann,[19] sich aber nicht durchsetzte. Dasselbe gilt für den eucharistischen Löffel,[20] der bei den Byzantinern (zumindest bei den Slawen, nicht mehr aber bei den Melkiten und unterschiedlich bei den Griechen) zur Reichung der Kommunion unter beiderlei Gestalt dient.

Zu den „vasa non sacra", von denen manchen nur noch historische Bedeutung zukommt, zählen die Gefäße für Wein und Wasser, der Behälter für die unkonsekrierten Hostien, die Geräte für die Händewaschung, Altarkreuz und Altarleuchter, das Gefäß für die Ablution (Mundreinigung) der Kommunikanten, die Pax-Tafel für den Friedenskuß, die Altarglöckchen, das Gefäß für das Weihwasser und der Sprengel zu dessen Austeilung sowie das Rauchfaß und sein Zubehör.

---

[12] Ebd. 296f.

[13] Vgl. ebd. 297f.

[14] Zur historischen Entwicklung vgl. Braun, Altargerät 17-196 (Kelch) und 197-246 (Hostienschale/Patene).

[15] Vgl. ebd. 208-210: Formale Beschaffenheit der Patene in altchristlicher Zeit und im frühen Mittelalter.

[16] Vgl. ebd. 328-330. Zum Ganzen vgl. P. Browe: Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen? In: ThGl 30 (1938) 388-404.

[17] Vgl. Braun, Altargerät 348-413.

[18] Vgl. ebd. 249-264.

[19] Vgl. AEM 243 und 248-250.

[20] Vgl. Braun, Altargerät 265-279; AEM 243 und 251.

„Liturgische Spielsachen"?

Daß man in Notzeiten die Eucharistie auch mit einem Wasserglas und einem schmucklosen Teller feiern kann, stellt niemand in Frage. Ebenso dürfte fraglos sein, daß man zur Feier der Erlösung Gefäße benützt, die über das Niveau des Werktagsgeschirrs hinausgehen. Aber zuweilen wird schon die Frage gestellt, ob all das, was sich im Lauf der Zeit an liturgischen Gerätschaften entwickelt hat, wirklich notwendig ist; ob es in seiner Form, die sich zunehmend vom profanen Ursprung weg entwickelt hat, noch den heutigen Menschen anzusprechen vermag. Daß man Gefäße für Brot und Wein benötigt, ist noch am ehesten einleuchtend, aber Decken, um den Kelch zu verhüllen, stoffbezogene Deckelchen, Weihrauchfässer, Altarschellen, Monstranzen usw. passen nach Ansicht nicht weniger Menschen, oft auch praktizierender Christen, eher in ein kunstgewerbliches Museum als in eine Liturgie von heute. Gar manches wirkt auf den rational-kühl argumentierenden Zeitgenossen zu „spielerisch", ja geradezu unernsthaft. Gern wird auch argumentiert, die erste Sorge des Christen um die Ehre Gottes habe nicht dem liturgischen Zierat zu gelten, sondern den lebendigen Ikonen Christi, den Armen.

Gegen dieses Argument läßt sich nichts einwenden. Gott braucht keine wertvollen liturgischen Geräte, und es wäre völlig an den Fragen des am Jüngsten Tag richtenden Christus vorbeigehandelt, würde man Kirchen schmücken und kostbare Gewänder und Geräte benutzen und die Notleidenden mißachten. Dennoch aber haben Christen ihrem Glauben und ihrer darin wurzelnden Hoffnung auf die Teilhabe an der Fülle des göttlichen Lebens Ausdruck verliehen, indem sie, ohne die Nächstenliebe und Armenfürsorge geringzuachten oder gar zu vernachlässigen, ihre Kirchen und auch das notwendige Gerät für die Feier der Eucharistie mit einem Schmuck versahen, der ausdrücken sollte und soll, daß es in der Liturgie gerade um diese Teilhabe an der göttlichen Lebensfülle geht, die sich so sehr unterscheidet von den eng begrenzten Alltagserfahrungen. Schon Johannes Chrysostomos hat so argumentiert und gehandelt, ebenso Kyrill von Jerusalem und Ambrosius von Mailand.[21]

Die liturgischen Gefäße und Geräte erhalten durch das, was sie beinhalten, eine eigene „Heiligkeit"; sie erinnern ständig an die Eucharistie und damit an die verborgene Gegenwart der Heilsgeheimnisse. Deshalb erhielten sie im Lauf der Geschichte auch einen Bezug, der zu diesen Geheimnissen in einem Zusammenhang steht und die ursprüngliche, vielleicht rein technische Notwendigkeit vergessen machte: Aus einem Brotmesser wird die heilige Lanze, mit welcher der römische Soldat die Seite Christi öffnete, so daß Blut und Wasser hervorflossen, und ein Bügel wird zum Stern von Bethlehem. Damit werden die Gefäße und Geräte zu „Spielsachen", zu Dingen, die man in der heiligen Liturgie als „heiligem Spiel" braucht, oder besser: zu „Requisiten" für die sichtbare Vergegenwärtigung des heiligen Dramas der Erlösung in heiligen Zeichen.

---

[21] Vgl. Chrysostomos, Hom 50,4 in Mt – PG 58, 509, oder das Vorbild des Kyrill von Jerusalem, der nach der Historia Tripartita (V, 37 – CSEL 71, 279) sogar eine von Kaiser Konstantin gestiftete Kirchenausrüstung verkaufte, um die Notleidenden zu speisen. Vgl. auch das Zitat aus Ambrosius, De officiis II, 28, im Decretum Gratiani, wonach die Zierde der Sakramente die Befreiung der Armen aus ihren Nöten ist, C. I. C., ed. Em. Friedberg. 2 Bde., Leipzig 1879-1881, I, 710.

Die liturgischen Geräte des byzantinischen Ritus im einzelnen

Natürlich benutzt auch die byzantinische Kirche einen Kelch, der sich in Form und Gestalt wohl zeitlich und regional änderte, in seiner typischen Grundform eines Kelches aber stets verharrte. Er gleicht dem im Abendland gebrauchten Kelch völlig, nur die den Wein aufnehmende Schale („Cuppa") ist größer, weil sie aufgrund der Kommunionspendung unter beiderlei Gestalt durch Vermischung von Leib und Blut Christi einen größeren Kelchinhalt aufnehmen muß.

Der Aufnahme des Brotes dient der Diskos („Scheibe", „Teller"). Er ist stets rund und zumeist auf einem Fuß erhöht angebracht. Auf dem Diskos wird das Opferbrot („Prosphore"), das in der Gabenbereitung vor der eigentlichen Liturgie nach einem festen Ritual geschnitten wird, in einer ebenso genau festgelegten Anordnung bereitgelegt. Da dieser Bereitungsritus in den Begleitgebeten Motive aus der Passion Christi aufgreift, erhielt das Messer, das man benötigt, um das Opferbrot zu schneiden, die Form und auch die Bezeichnung jener Lanze, mit der der römische Soldat die Seite des gekreuzigten Christus öffnete.

Mit der Lanze wird die Opferung Christi am Kreuz spielerisch am Opferbrot nachvollzogen, ja, Wasser und Wein werden erst dann in den Kelch gegeben, nachdem der Priester mit der Lanze dem Opferbrot einen Schnitt in die rechte Seite beigebracht hat!

Neben dem Passionsmotiv spielen auch Andeutungen aus der Geburtsgeschichte Christi eine Rolle im Bereitungsritus; am Rüsttisch oder an der Wand hinter ihm ist ja auch die Geburt des Herrn dargestellt. Ein weiteres Gerät bezieht sich auf dieses Weihnachtsmotiv, das mit demjenigen der Passion gemeinsam hat, daß alles geschah um unseres Heiles willen: der Stern („Asteriskos"). Der Stern ist ein zusammenfaltbarer Klappbügel, der gekreuzt aufgefaltet über die auf dem Diskos bereitgelegten Stücke des Opferbrotes gestellt wird, damit die Decke, die darüber gelegt wird, die Anordnung der Brotstücke nicht durcheinanderbringt. Dieser zunächst rein praktische Zweck dieses Bügels erhielt aber eine mystische Bedeutung, weshalb man schließlich am Gelenk, an dem die beiden Bügelhälften drehbar befestigt sind, auch einen kleinen metallenen Stern anbrachte: Die Liturgie ist ja dramatischer Nachvollzug der Erlösung in heiligen Zeichen; in ihr vergegenwärtigt sich all das, was Gott durch seinen Sohn zur Errettung der Welt tat.

Um den Menschen zu erlösen, begibt sich der Sohn in alle Niederungen des Menschendaseins. Dies begann mit seiner Geburt als Mensch und gipfelte, indem er das Todesschicksal des Menschen auf sich nahm. Geburt und Kreuzestod markieren die beiden Endpunkte der erlösenden Selbsterniedrigung Gottes. Wie mit der Geburt des Herrn die Opfergabe des Kreuzes bereitet war, so ist die Gabenbereitung in der Liturgie das geheimnisvolle Hier und Jetzt der Geburt Christi als erster Akt seines gesamten irdischen Lebens als Opferdrama. Deshalb spricht auch der Priester, wenn er über die bereiteten Brotstücke den Stern stellt, von jenem Stern aus der Kindheits-

geschichte des Matthäus, der über dem Ort stehenblieb, wo das Kind war (vgl. Mt 2,9).[22]

Über den Stern des Diskos, über den Kelch und über beides breitet der Priester drei Decken aus; die beiden kleinen Decken („Velen") haben meist einen kreuzartigen Schnitt. Ursprünglich hatten sie den rein praktischen Zweck, die bereiteten Gaben von Verunreinigungen zu schützen, wurden aber bald mystisch interpretiert. Man sah in ihnen – je nach Ausrichtung auf das Weihnachtsgeheimnis oder auf die Passion – entweder die Windeln des neugeborenen Jesuskindes oder das Leichentuch des ins Grab gelegten Christus. Über den bedeckten Kelch und den bedeckten Diskos breitet der Priester noch eine zusätzliche dritte Decke aus, die die Bezeichnung „Aër" – „Wolke" trägt und an jene Wolke erinnert, die im Alten Testament Symbol für die Gegenwart Gottes ist. Vereinzelt begegnet auch das Motiv, die Decken bedeuteten das verborgene Leben Jesu in seiner Familie in Nazareth bis zu seinem öffentlichen Auftreten.[23]

Auf dem Rüsttisch steht noch ein kleines metallenes Gefäß, das dem heißen Wasser („Zeon") dient, das nach der Wandlung in das heilige Blut Christi gegossen wird, um dadurch sinnenfällig anzuzeigen, daß niemand anderes die Wandlung vollzogen hat als der unsichtbar gegenwärtige Heilige Geist. Auch zu den liturgischen Geräten zählt der Schwamm, mit Hilfe dessen der Diskos von den Krumen des heiligen Brotes gereinigt wird.

Wenden wir uns den Geräten zu, die schon zu Beginn der Liturgie auf den Altar gelegt werden oder dort ihren ständigen Platz haben.

[22] Vgl. M. Kunzler: Art. „Aster". In: LthK³, 1, 1993, 1101.

[23] Vgl. Onasch 81f.

In jeder byzantinischen Kirche liegt auf dem Altar ständig das Evangelienbuch, um die bleibende Gegenwart des Herrn in seinem Wort auszudrücken. Das Evangeliar ist mehr als ein Buch, wie man es halt für die Feier der Eucharistie benötigt; es ist eher ein liturgisches Gerät, das gerade im Kleinen Einzug in der Liturgie und auch bei den Sakramenten eine große Bedeutung besitzt; oft wird das Evangeliar auch bei Prozessionen aller Art mitgetragen. Es ist wegen der Gegenwart Christi in seinem Wort auf gewisse Weise eine Christusikone, weshalb es auch meistens mit einem sehr wertvollen Einband versehen ist, zumeist aus Edelmetall, wobei auch Edelsteinbesatz nicht selten ist.
Auch ist das Evangeliar mit Ikonen versehen, die das Pascha-Mysterium zeigen, Haupt- und Angelpunkt der Heilsgeschichte: Die Vorderseite zeigt meist die Kreuzigung, die Rückseite die Auferstehung.
Ruht das Evangelienbuch auf dem Altar, so liegt unter ihm das Antimension, jenes in das „Eileton" eingeschlagene Tuch mit der Darstellung der Grablegung Christi, an dessen Rückseite ein Täschchen mit Reliquien befestigt ist.[24] Der oberste Bischof einer Kirche (Patriarch oder Metropolit) weiht die Antimensien, versieht sie mit seiner Unterschrift und verschickt sie in die verschiedenen Kirchen. Die Antimensien sind somit symbolische Darstellung des einen Altars einer Kirche, der Patriarchatskirche, und damit zugleich Sinnbilder dafür, daß die eine große Kirchengemeinschaft eine einzige Eucharistie feiert, auch wenn sie wegen der örtlichen Gegebenheiten über viele Orte zerstreut gefeiert wird. „Antimension" heißt „statt des Altars"; die Bezeichnung erhält somit eine tiefe Bedeutung: Der eine Hauptaltar der Patriarchatskirche ist in jeder Ortskirche gegenwärtig. Ebenfalls die Grablegung Christi stellt das „Epitaphion" dar, das damit dem Antimension nicht unähnlich, aber größer ist und keine Reliquien enthält. Im Gottesdienst des Karfreitags dient es als symbolisches Grab Christi.[25]

Auf dem Altar befindet sich auch ein kleines Kreuz mit einer halbreliefartigen oder gemalten Abbildung des Gekreuzigten; an seiner Unterseite besitzt es einen Hand-

[24] Vgl. M. Kunzler: Art. „Iliton". In: LThK³, 5, 1996, 422-423.
[25] Vgl. ders.: Art. „Epitaphion". In: LThK³, 3, 1995, 732; Onasch, Kunst und Liturgie 107.

griff, der auf die Funktion dieses Kreuzes zum Segnen hinweist. In der russischen Kirche bedient sich der Priester dieses Kreuzes immer beim Schlußsegen, in den anderen byzantinischen Kirchen in der Liturgie selbst nur zu Ostern. Der Bischof trägt es jedoch bei allen Prozessionen in der Hand, wie sich seiner auch der Priester bei vielen nichteucharistischen Feiern und Segnungen bedient.

Oft, aber nicht immer (je nachdem, wie häufig in einer Kirche die heilige Liturgie gefeiert wird) befindet sich auf dem Altar ein Tabernakel, der aber in seinen Dimensionen viel kleiner ist als der Tabernakel in abendländischen Kirchen. Er muß ja auch viel weniger aufnehmen können, denn der byzantinische Ritus wurde vor einer Fehlentwicklung bewahrt, die Kommunion der Gläubigen nicht in jeder Messe neu zu konsekrieren, sondern so lange aus dem Tabernakelvorrat auszuteilen, bis man erneut eine neue Menge Hostien auf Vorrat konsekriert. Zwar hatte schon das Konzil von Trient den Kommunionempfang innerhalb der Messe empfohlen,[26] aber die Kommunion außerhalb derselben war in der Neuzeit bis zur liturgischen Bewegung weithin üblich.

Ohne die (dogmatisch nicht anzufechtende) Möglichkeit der Austeilung bereits vorkonsekrierter Hostien in Frage zu stellen, ohne die Austeilung der Kommunion außerhalb der Messe grundsätzlich anzufragen, lobt Pius XII. in der für die weitere Entwicklung der Liturgie so bedeutsamen Enzyklika „Mediator Dei" ausdrücklich das Kommunizieren der Gläubigen in der Meßfeier und den Empfang der Hostien, die in derselben konsekriert wurden.[27] Beides empfiehlt auch die Liturgiekonstitution als „perfectior Missae participatio".[28]

Im byzantinischen Tabernakel werden die eucharistischen Gestalten (der Priester gibt mit dem Kommunionlöffel etwas von dem heiligen Blut auf das konsekrierte Lamm) vornehmlich zur Kranken- und Sterbekommunion aufbewahrt, in der Fastenzeit, aber auch für die Kommunion, wenn man an den Werktagen keine eucharistische Liturgie, sondern eine Vesper mit Kommunionausteilung („Liturgie der vorgeweihten Gaben") feiert. Der Tabernakel („Artophorion") hat meist die Gestalt einer kleinen Kirche oder eines heiligen Grabes, wenn nicht nach dem Vorbild der Alten Kirche über dem Altar ein Baldachin angebracht ist („Ciborium"), von dem die Nachbildung einer Taube herabhängt, in der das eucharistische Brot aufbewahrt wird. Ebenfalls zu den liturgischen Geräten, die auf dem Altar ihren Platz haben, zählt der Kommunionlöffel, mit dem der Priester den Gläubigen das in den konsekrierten Wein eingetauchte Brot reicht. Gläubige des byzantinischen Ritus lernen, diesen Löffel nicht mit ihrem Mund zu berühren, so daß der Priester die heiligen Gestalten in den geöffneten Mund eingeben kann. Auch der Kommunionlöffel hat einen Bezug zur Berufungsvision des Propheten Jesaja; das sechste Kapitel schildert, wie einer der Engel mit

---

[26] DH 1747: „in singulis missis".
[27] Vgl. Mediator Dei: AAS 39 (1947) 521-599. 565.
[28] Artikel 55.

einer Zange Kohle vom himmlischen Brandopferaltar nimmt und damit den Mund des Propheten reinigt, damit er seiner Berufung nachgehen könne. In Anlehnung daran bezeichnete auch der Kirchenlehrer Johannes von Damaskus die Eucharistie als „glühende Kohle", die den Menschen von all seinen Sünden reinige. Dementsprechend gilt der Kommunionlöffel als „Zange" aus der Berufungsvision des Jesaja.[29]

Oft hinter dem Altar, rechts und links neben dem (gemalten) Altarkreuz aufgestellt, findet man in byzantinischen Kirchen die Rhipidien (Fächer),[30] scheibenartige Gebilde aus Metall auf Stangen, die in ihrem Zentrum einen „sechsflügeligen" Cherub zeigen und daher auch „Hexapterygen" genannt werden. Ursprünglich handelte es sich um Fächer für das Zufächeln von Frischluft, wie sie zum orientalischen Hofzeremoniell und auch noch im 20. Jahrhundert zum Hofzeremoniell des Papstes gehörten. Auch in den anderen östlichen Riten sind die Rhipidien bekannt; erwähnt werden sie schon in den „Apostolischen Konstitutionen" (entstanden ca. 375) mit der Bezeichnung ihres zunächst rein praktischen Zweckes: Diakone fächelten mit ihnen über den heiligen Gaben, um zu vermeiden, daß Mücken in den Kelch fliegen.[31] Mystisch umgedeutet wurde dies auf die unsichtbar gegenwärtigen Heere der Engel bezogen, weshalb diese Fächer schließlich auch den Namen und die Abbildung der „sechsflügeligen Cherubim" erhielten. Auch bei Prozessionen werden diese Fächer mitgetragen und umgeben meist das Vortragekreuz.

Viel verwendet wird in der Liturgie, aber auch in den anderen gottesdienstlichen Feiern der Byzantiner das Weihrauchfaß; zumeist ist es mit kleinen Glöckchen versehen, die bei jedem Zug mit dem Rauchfaß ertönen. Allgemein schon in den Dimensionen kleiner als abendländische Rauchfässer, können sie in russischen Kirchen geradezu von spielzeughafter Kleinheit sein. Neben der bekannten Gestalt des an drei Ketten hängenden Weihrauchfasses, dessen Deckel mit einer Zugkette geöffnet wird, kennt man auch mit einem Gelenkdeckel verschlossene Handgefäße mit einem Griff, die in der Liturgie aber kaum eine Rolle spielen, dafür um so mehr in der Volksfrömmigkeit, etwa bei der Verehrung der häuslichen Ikonen.

Vor den Hauptikonen der Ikonostase gibt es Öllämpchen, meistens Hängeampeln, die dem „Ewigen Licht" der abendländischen Kirchen nicht unähnlich sind. Auch in den byzantinischen Kirchen gibt es ein „Ewiges Licht", eine Ampel, die aber nicht die Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gestalten anzeigt, sondern seine unsichtbare Gegenwart am heiligen Ort des Altars selbst, der, wie wir sahen, mit dem gesamten Raum hinter der Ikonostase die Bezeichnung „Allerheiligstes" trägt. Im Kirchenschiff selbst findet man vor den Ikonen, besonders aber vor den-

---

[29] De fide orthodoxa IV, 13 – PG 94, 1150 B.
[30] Vgl. Braun, Altargerät 642-647; Day 254f.
[31] Apost. Konst. VIII, 12,3 – ed. Metzger 178f.

jenigen der Ikonostase, besondere Leuchter mit vielen kleinen Kerzenhaltern aufgestellt, in die die Gläubigen ihre Opferkerzen einstecken können. Sehr prachtvoll sind in byzantinischen Kirchen die Deckenleuchter, oft von beträchtlichem Ausmaß. Besonders von der Kuppel herab hängt ein prächtiger Leuchter, der mehr ist als ein reiner Beleuchtungskörper; er symbolisiert das nach der Geheimen Offenbarung vom Himmel herabsteigende Jerusalem als die lichte Stadt der ewigen Vollendung.

Die heiligen Bilder

Der hier angesprochene ikonographische Charakter der liturgischen Geräte gilt natürlich besonders für die Ikone selbst, das heilige Bild. In gewisser Weise sind auch die Bilder des Herrn, der Gottesmutter und der Heiligen „liturgische Geräte", denn durch und mit ihnen kommt es zur Kommunikation des Menschen mit den darauf dargestellten Personen, mit Christus, der Gottesmutter und den Heiligen.

Darum wollen die Ikonen als Kultbilder im eigentlichen Sinn verstanden werden: Sie sind niemals nur Schmuck, auch kein an einen Menschen erinnerndes Bildnis, sondern ein Medium der Begegnung mit dem lebenden Christus und den mit ihm lebenden Heiligen, über das der Betrachter mit dem Abgebildeten, jedoch unsichtbar Gegenwärtigen in Beziehung tritt. Daher gilt die Verehrung einer Ikone durch Kuß, Kerze und Weihrauch niemals dem Material von Holz, Farbe und Gold, sondern über das Medium des materiellen Bildes der anwesend geglaubten Person des auf dem Bild Dargestellten.

Im Gegensatz zum Abendland, das niemals zu einer solchen Bildtheologie gefunden hat und auf der Frankfurter Synode von 794 den Bildern lediglich eine pädagogische Bedeutung zuerkannte, betrachtet der Osten die heiligen Bilder als Ausdruck einer lebendigen Beziehung zwischen Betrachter und Abgebildetem und demnach als Organ der Äußerung dessen, der darauf abgebildet ist, wie desjenigen, der die Ikone verehrt. Einzig darum kann die Ikone eine heilige Sache und Gegenstand liturgischer Verehrung sein.

Nach Evdokimov gibt es in jedem Kunstwerk eine Dreiecksbeziehung zwischen dem Künstler, seinem Werk und dessen Betrachter. „Der Künstler führt sein Werk aus und löst in der Seele des Betrachters eine seelische Regung aus. Das Ganze bleibt in einer ästhetischen Immanenz eingeschlossen." Wenn die seelische Regung zur religiösen Erfahrung wird, dann verdankt sie sich allein der subjektiven Fähigkeit dieses oder jenes Betrachters, zu der er auch durch etwas ganz anderes finden könnte. Die Ikone dagegen „bricht durch ihren sakramentalen Charakter das Dreiecksverhältnis und seine Immanenz. Unabhängig vom Künstler wie vom Betrachter behauptet sie ihren Wert; sie löst keine seelische Regung aus, sondern fügt der Dreiecksbeziehung eine vierte Dimension hinzu: die Ankunft des Transzendenten, dessen Gegenwart sie bezeugt."[32]

---

[32] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 222.

Die heiligen Ikonen sind „Fenster des Ewigen", nicht als sichtbare Abbilder einer unsichtbaren Wirklichkeit im Sinne der platonischen Teilhabelehre, sondern als Ernstfall des materiell-leiblichen Dazwischen, das jeder Kommunikation zwischen Personen zugrunde liegt. Über das materielle Medium des Bildes kommunizieren der Abgebildete und der Betrachter miteinander, weil ihnen die Ikone die Gegenwart füreinander ermöglicht. Nach Johannes von Damaskus stehen die Ikonen damit in einer Linie mit der materiellen Menschennatur des menschgewordenen Gottessohnes: „Ich sah das Bild Gottes in Menschengestalt, und meine Seele ward gerettet."[33] Dem entspricht die Vorschrift der Ikonenmalerei, daß all das – aber auch nur das – bildhaft dargestellt werden darf, was im Fleische erschienen ist.
Weil die Ikone sichtbare Vergegenwärtigung eines unsichtbar Anwesenden ist, will sie keine subjektiven Empfindungen oder Wahrnehmungen eines (zudem meist anonym bleibenden) Malers wiedergeben. Darum ist die Anfertigung von Ikonen (oft in Klöstern beheimatet) an die Einhaltung strenger Vorschriften gebunden. Der Maler versteht sein Werk als Schreiben eines die rettende Nähe des Herrn verkündenden Evangeliums aus Farben. Er hat die Vorschriften über die symbolischen Aussagen der Handhaltung, der Gewandfarben, der Hintergrundsgestaltung, der Aufschrift genau einzuhalten. Diese Vorschriften und Zeichnungsmuster finden sich in sogenannten Malerhandbüchern. Bevor eine Ikone kultisch verehrt werden darf, wird sie von einem Priester feierlich geweiht. Jede ihren Glauben praktizierende Familie wacht über ihren ererbten Schatz an Ikonen. Besonders bei den slawischen Völkern hängen sie in der „schönen Ecke" des Wohnraumes; man ehrt die Bilder Christi und der Heiligen mit Öllämpchen davor und verrichtet vor den Ikonen auch die gemeinsamen Gebete am Morgen und am Abend.[34]

Die liturgischen Bücher

Zu den liturgischen „Geräten" im weitesten Sinn zählen auch die liturgischen Bücher, die schon durch ihre Aufmachung auf ihren liturgischen Gebrauch verweisen. Am prächtigsten in Aufmachung und Gestalt ist das Evangeliar, das seinen ständigen Platz auf dem Altar hat und beim Kleinen Einzug feierlich mitgetragen wird. Oftmals ist der Buchdeckel des Evangeliars aus getriebenem vergoldetem Silber und mit Ikonen und Edelsteinen verziert.
Der „Apostolos" ist das Buch des Lektors; er enthält die Episteln für die Feier der Liturgie. Aus dem „Buch der acht Kirchentöne" („Oktoëchos") entnimmt der Psalmist oder Vorsänger die wechselnden Teile der Liturgie (Troparien, Kondakien, Prokimena, Hallelujaverse, Kommuniongesänge). Der Oktoëchos bietet die liturgischen Texte für die Zeit zwischen dem ersten Sonntag nach Pfingsten und dem ersten Sonntag der Fastenzeit; der große Oktoëchos, auch „Parakletike" genannt, beinhaltet dazu noch die entsprechenden wechselnden Texte für die Wochentage.

---

[33] Oratio I, 22, hrsg. v. B. Kotter: Die Schriften des Johannes v. Damaskos. Berlin 1975, 111.
[34] Vgl. Onasch 170.

Die vielen Hymnen auf die Auferstehung Christi, die im Oktoëchos enthalten sind, gehen auf Jerusalemer Bräuche zurück, die durch die vielen Wallfahrer Vorbild wurden für die Ausbildung liturgischer Gewohnheiten in der ganzen damaligen Welt.

Das liturgische Buch für die Fasten- und Osterzeit ist das „Triodion", benannt nach den drei Oden, die den Morgengottesdienst dieser Zeit besonders herausheben. Auch seine Textgestalt geht zurück bis in das Jerusalem des kirchlichen Altertums; ausgestaltet wurde es im berühmten Studiou-Kloster der Reichshauptstadt Konstantinopel. Das Gegenstück für die österliche, fünfzig Tage währende Freudenzeit ist das „Pentekostarion", das in seinem Aufbau dem Triodion entspricht. Es enthält folgende Feste: Ostern und folgende nachösterliche, nach den Evangelien benannte Sonntage und Feste: Thomas-Sonntag, Sonntag der Myron tragenden Frauen, Sonntag des geheilten Gelähmten, Mittwoch der Mesopentekostes („Mitostern" in Analogie zur Mitte der Fastenzeit), Sonntag der Samariterin am Jakobsbrunnen, Sonntag des Blindgeborenen, Christi Himmelfahrt, Sonntag der heiligen 318 Väter des ersten ökumenischen Konzils von Nizäa (325 n. Chr.), Pfingsten und Allerheiligen (erster Sonntag nach Pfingsten). Die Eigentexte der sich nach dem Ablauf des Kalenders richtenden Herren- und Heiligenfeste befinden sich in den zwölfbändigen „Monatsbüchern" („Menäen").[35] Das Buch mit den unveränderlichen Teilen der eucharistischen Liturgie für die Hand des Priesters ist das „Liturgikon" (slawisch: „Slujebnik"). Die Feier der Sakramente und Sakramentalien enthält das „Hieratikon" (slawisch: „Trebnik"). Die unveränderlichen Teile der Stundenliturgie bietet das „Horologion" (slawisch: „Tschasoslow").

Das für den bischöflichen Liturgen bestimmte Buch trägt die griechische Bezeichnung „Archieratikon" (Ἀρχιερατικόν), die sich – zumindest als Nebentitel – auch auf den entsprechenden Büchern der Slawen findet. Eine andere hier übliche Bezeichnung ist „Dienstbuch" (Agende) für den „Heiliger": Слѹжéбникъ Свѧти́тельскій. Der Bischof gilt als „Heiliger", da er „konsekriert", also „heilig" macht: Er weiht Diakone, Priester und Bischöfe, er konsekriert Kirchen und Altäre, er weiht die heiligen Öle usw. Alle diese bischöflichen Riten sind im Archieratikon enthalten, das damit seinem abendländischen Gegenstück entspricht, dem „Pontificale Romanum", das – wie die anderen liturgischen Bücher des lateinischen Ritus auch – in verschiedene landessprachliche Ausgaben übersetzt und örtlichen Vorgaben gemäß adaptiert wurde. Für Huculak stellen gerade die Archieratika wertvolle liturgiegeschichtliche Quellen dar, weil sie wegen des allein auf den Bischof beschränkten Gebrauches seltener gedruckt wurden und somit älteres Liturgiegut enthalten als die priesterlichen Liturgika.[36]

Schon diese Vielfalt der liturgischen Bücher zeigt an, daß es im byzantinischen Ritus nicht wie ehedem im Abendland zur „Privatmesse" gekommen war, in der ein einziger Priester, womöglich noch ohne jede Gemeindebeteiligung, die Messe „las" und dazu ein Buch benötigte, in welches all das zusammengeschrieben war, was sich vor-

---

[35] K. Unterburger: Aufbau und Geschichte der byzantinischen Liturgiebücher. Das Horologion, Triodion, Pentekostarion, Oktoëchos und die Menäen. In: Der christliche Osten 49 (1994) 44-53.

[36] Huculak 361.

her viele Rollenträger aufteilten. Erst im Zuge der Liturgiereform hat man auch im Abendland die alte Rollenverteilung wiederhergestellt und in der Folge auch Rollenbücher entwickelt (Meßbuch für den Priester, Evangeliar für den Diakon, Lektionar für den Lektor, Kantorenbuch für den Kantor usw.). Über seine Bedeutung als Rollenbuch hinaus feiert das Evangeliar auch im Abendland seine Wiedergeburt; seine wertvolle Machart läßt es auch hier eher ein liturgisches Gerät sein, das bei der Evangelienprozession eine Rolle spielen soll, die der des byzantinischen Evangeliars beim Kleinen Einzug nahekommt.[37]

[37] Vgl. H. Hollerweger: Das Evangeliar im deutschen Sprachgebiet. In: HlD 49 (1995) 257-259.

Kapitel 9

„Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut …, es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet" (1 Tim 4,4f.)

Naturdinge in der heiligen Liturgie

Das Natürliche

Die Natur ist das dem Menschen Vorfindliche der Schöpfung, und als solches ist sie sein Lebensraum. Als Ausdruck seiner selbst verändert er sie zur Kultur: „Kultur ist die Gestaltung der Umwelt durch den Menschen."[1] So gesehen ist die Umgestaltung der vorgegebenen und vorfindlichen zur menschlichen Kultur der an den Menschen ergangene Weltauftrag; in der vorfindlichen Natur entfaltet sich der Mensch selbst, indem er Kultur schafft und somit die Schöpfung vollendet:[2] Die „Natur" ist das dem Menschen vorfindliche „Material" seines Selbstausdrucks; vollzieht er diesen, dann verändert er immer auch schon das Vorfindliche, indem er es „bebaut" und „pflegt" (colere) und so die Natur zur Kultur umgestaltet. Er macht diese zum Szenarium seines Daseins, mehr noch: Er verschafft sich als lebendiges, sich äußerndes Wesen, als Kultur schaffende Persönlichkeit den Ausdruck seiner Persönlichkeit in der ihn umgebenden Natur, so daß die vom Menschen zur Kultur veränderte Natur notwendigerweise seine Spuren trägt. Auskunft darüber, wer oder was der Mensch ist, wie er sich selbst versteht, gibt die Art und Weise, wie er die Welt, in der er lebt, benutzt, um sich darin einzurichten und dadurch auch entsprechend sein Wesen auszudrücken. Der die Natur zur Kultur wandelnde Mensch ist ein Künstler oder Bebauer, der in einem äußeren Ausdruck sein mit der Materie allein weder faßbares noch definierbares Wesen materiell darstellt, ja sich in ihm quasi „sakramental" gegenwärtig setzt. In den Zeugnissen davon, wie gut oder schlecht, wie kulturell hoch- oder niedrigstehend Menschen in einer Zeit lebten, welche ästhetischen Werte ihnen eigen waren, welche Ziele und Utopien hinter den konkreten Strukturen ihres alltäglichen Lebens aufschienen, in all dem kommt das Wesen der Menschen einer bestimmten Epoche der Geschichte zur Darstellung.

Kulturschaffend antwortet so der Mensch auf Gott, der ihn in der Natur anspricht. Betrachtungen der Welt als Welt ohne Bezug zu ihrem Schöpfer, als „natura pura", sind dem christlichen Osten stets unbekannt geblieben. Damit kannte er auch nie eine Entgöttlichung der Welt, welche die technische Eroberung und Ausbeutung der ganzen Schöpfung durch den Menschen erst möglich machte. Wie Koch zu Recht feststellt, mündete eine solche Entgöttlichung in den Deismus „einer Gott-losen Welt wie eines Welt-losen Gottes",[3] wonach Gott die Welt zwar als einen auch von

---

[1] M. J. Herskovits: Les bases de l'Anthropologie Culturelle. Paris 1952, 6: „La culture est ce qui dans le milieu est dû à l'homme."

[2] Vgl. Vatikanum II, GS 57.

[3] Vgl. K. Koch: Schöpfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergötterung der Welt. In: R. Liggenstorfer (Hg.): Schöpfung und Geschichte (FS Paul Mäder).

allein laufenden Automaten erschaffen, sie dann aber sich selbst überlassen habe. Die Wahrheit der Natur besteht nach Evdokimov sogar gerade darin, „Übernatur" zu sein, „über" als Ausdruck für „gottförmig", ja „Gott in sich tragend".[4] Nach Lossky hat gerade die östliche Liturgie den Gedanken einer von ihrem Schöpfer völlig losgelösten, aus sich allein heraus und allein für sich seienden Schöpfung stets zurückgewiesen;[5] ähnlich Zizioulas: „Was existiert, ist einzig und allein die Wirklichkeit der Natur und der gesamten Schöpfung in der Einheit von himmlischer und irdischer Realität. ... Bei einer solchen Schau der Welt im Lichte der Eucharistie ist es keineswegs möglich, zwischen Natur und Übernatur zu trennen, so wie etwa die abendländische Theologie den Menschen vor das Dilemma gestellt hat, zwischen beiden zu wählen."[6]

In unüberbietbarer und ein für allemal heilsrelevanter, dennoch aber – so gesehen – in „natürlicher" Weise nähert sich der Dreifaltige der Schöpfung in der materiellen Wirklichkeit des Menschenleibes des menschgewordenen Sohnes Gottes. Sein Leib ist die „heilige Sache" schlechthin, in der sich Gott offenbart und aus der die ungeschaffene Gnade dem Menschen zufließt. Dies gilt in einem anderen Sinn auch für die Kirche als den mystischen Leib Christi. In der Gemeinschaft der Gläubigen als „Leib Christi" macht sich Gott manifest; auch aus ihr, aus der die Liturgie feiernden

---

Romanshorn 1991, 31-53. 33-35: „Eng verknüpft mit dieser Profanierung und Säkularisierung der Schöpfung zur bloßen Welt als Material für den materialistischen Menschen von heute ist eine weitere Hypothek der traditionellen Schöpfungstheologie. Diese liegt in ihrer vorschnellen und teilweise eingleisigen Konzentration auf den Menschen als die ‚Krone der Schöpfung'. Denn die theologische Behauptung, daß die Welt nicht göttlich, sondern das ‚Gegenüber' Gottes sei, wurde mit dem zweiten schöpfungstheologischen Spitzensatz verbunden, die Schöpfung habe ihren Grund in der Freiheit Gottes und sie sei unterfangen von seiner Liebe. Diese an sich richtige Kernaussage wurde jedoch sehr schnell auf den Menschen in dem Sinne kurzgeschlossen, der Mensch und er allein sei das eigentliche ‚Gegenüber' Gottes, womit die ganze Schöpfungstheologie anthropozentrisch enggeführt wurde. Und diese Entwicklung hat schließlich zu einer weitgehenden ‚Schöpfungsvergessenheit von Theologie und Kirche' beigetragen. ... Diese theologische und kirchliche Schöpfungsvergessenheit weist freilich systematisch tiefere und historisch frühere Wurzeln auf. ... René Descartes' Grundunterscheidung zwischen Geist und Natur ... hat sich in der Neuzeit vielmehr auch wissenschaftsorganisatorisch ausgelegt in der Differenzierung oder gar Aufteilung der ehemaligen Universität in die Diversität von Geistes- und Naturwissenschaften ..." Deshalb „konzentrierte sich die neuzeitliche Theologie, und zwar sowohl in der katholischen als auch in der reformatorischen Variation, ganz auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens". Der letzte Grund hierfür liegt im Bestreben, die „Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Schöpfer und Schöpfung", forciert hervorzuheben. „Denn seit der beginnenden Neuzeit ging die christliche Schöpfungslehre immer weniger von der Gegenwart Gottes in der Welt und dementsprechend vom Gegenwärtigsein der Schöpfung in Gott, sondern umgekehrt von einer fundamentalen und teilweise sogar dualistischen Unterschiedenheit von Gott und Schöpfung, von Himmel und Erde aus. ... Hier liegt es begründet, warum eine Schöpfungstheologie, die allein von der absoluten Welttranszendenz Gottes ausgeht, im Deismus oder in letzter Konsequenz in der Konzeption einer Gott-losen Welt wie eines Welt-losen Gottes landen wird."

[4] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 88: „Pour la théologie orthodoxe, c'est à sa source que la nature créée voit la grâce impliquée dans l'acte créateur même. L'absence de la grâce n'est pas pensable, ce serait une perversion anéantissant la nature, équivalent à la seconde mort de l'Apocalypse. La vérité de la nature, c'est d'être surnature, ‚sur' signifiant déiforme et théophore dans ses origines mêmes."

[5] Vgl. Lossky, Théologie mystique 96f.

[6] Zizioulas, Die Welt 345. Vgl. Kunzler, Porta Orientalis 225-234.

Gemeinde der Schwestern und Brüder, fließt einer Quelle gleich die ungeschaffene Gnade.

Doch diese „materielle", leibliche Wirklichkeit der Gemeinde aus Menschen von Leib und Seele erweitert sich in materielle Gegenstände, derer sich die Menschen bedienen. Auch diese Gegenstände, derer sich die Gemeinde zur Feier des Gottesdienstes bedient, partizipieren an der gottmenschlichen Natur der Kirche als Christi mystischer Leib. Alles Tun der Kirche ist von Christi Doppelnatur bestimmt, von zwei Naturen, zwei Wirkweisen und zwei Willen.[7] Wie aus der Menschennatur Christi der Heilige Geist als „Übergeber" und Vollender der ungeschaffenen Gnade wirkt, so im epikletischen Gebet der Kirche bei der Spendung der Sakramente, aber auch bei der epikletischen Herabrufung des Heiligen Geistes über materielle Dinge, über Gegenstände der Natur und der menschlichen Kultur. Diese Sicht bestimmt Losskys Symbolbegriff und damit die Theologie der Ikone und der Symbolik: Sie „ist die Grundlage für den Kult der heiligen Bilder, die die unsichtbare Wirklichkeit sichtbar ausdrücken und sie real gegenwärtig setzen, sichtbar und handelnd. Eine Ikone, ein Kreuz sind nicht einfachhin figürliche Darstellungen, um unsere Vorstellungskraft während des Gebetes zu lenken; beides sind materielle Zentren, in denen eine Energie ruht, eine göttliche Kraft, die sich mit der menschlichen Kunst vereint."

Von daher eignet allem in der Liturgie, Naturelemente, materielle Gegenstände wie liturgische Geräte, Weihrauch, Kerzen, aber auch der Gesang und das Wort ein ikonographischer Charakter: „All dies sind Symbole im realistischen Sinn dieses Wortes, materielle Zeichen für die Gegenwart der geistigen Welt." Dieser Symbolismus wird von der Anamnese, der Gegenwart der Heilsgeheimnisse Gottes, her konstituiert; die Symbole richten sich nicht, Vergangenes in Erinnerung rufend, an die Sinne, um bloß zu erinnern im Sinne eines psychischen Vorgangs, sondern sie wollen in das hier und jetzt anwesende Mysterium einführen, dessen Gegenwart sie sichtbar anzeigen: „Das Wort Anamnesis bedeutet nicht einfachhin ‚Gedächtnis'; es bezeichnet vielmehr eine Initiation in das Mysterium hinein, die Offenbarmachung einer Realität, die in der Kirche allezeit gegenwärtig ist."[8]

Ohne die Einbringung in die Gottesbeziehung bleiben die Dinge dieser Welt diabolisch zweideutig, wie schon Romano Guardini dies in einer tiefen geistlichen Sicht der Schöpfung auszudrücken wußte: „Vertiefen wir uns etwa die Bedeutungsfülle, welche das Wasser in der Liturgie hat: In der Weihe kommt seine dämonische Zweideutigkeit zum Ausdruck – wohl jeder hat sie schon gespürt, im ruhelosen Strömen, im Strudeln und Rauschen: erquickend und tötend zugleich, mild und furchtbar, klar und rätselhaft in einem; das Magische, Verlockende, das tief Heidnische, ja Böse darin. Wer das nicht gespürt hat, weiß nicht, was Natur heißt ... In der Liturgie erleben wir das tief Fragwürdige der Natur, die Gewalt der elementaren Mächte, bei denen es durchaus fraglich ist, in wessen Hände sie kommen ... Geben wir uns nicht Gott zu eigen, dann verfallen wir dem Bösen. Und der Sinn der Liturgie ist den

---

[7] Lossky, Théologie mystique 184: „Les sacrements et les rites sacrés accomplis dans l'Église comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément."

[8] Vgl. ebd. 185f.

Dingen gegenüber zum großen Teil der, sie aus der unrechten Hand in die rechte zu bringen; aus der Hand des ‚Herrn der Welt' in die des Vaters. So wird das Wasser aus einem Element, vor dem es dem wahrhaft Feinfühligen zuweilen wohl grauen kann, zu etwas ganz Reinem ... Es macht rein und ist fruchtbar und ein lebendiges Symbol des übernatürlichen Lebens. ... So auch die anderen Stoffe: Feuer, Öl, Salz, Asche, Wachs – es ist, als ob wir die Wesensfülle der Dinge spürten, gerade in dem Augenblick, da sie zum ausdrückenden Zeichen der übernatürlichen Geistesfülle werden."[9]

Die Naturelemente selbst

Alles Geschaffene verdankt sein Dasein dem göttlichen Schöpfer. Alles ist der Möglichkeit nach Sakrament, Heilszeichen seiner Liebe und Nähe. Im liturgischen Gebrauch der geschaffenen Dinge kommen sie zur Vollendung ihrer geschöpflichen Würde. In ihr wird als Ausdruckszeichen der lebenschaffenden Verbindung zwischen Gott und Mensch alles geheiligt und strebt deshalb zu seiner liturgischen Vollendung in der Eucharistie hin.[10] Im folgenden sollen jene Naturdinge vorgestellt werden, derer sich die byzantinische Liturgie bedient, um dem Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch Ausdruck zu verleihen.

Brot und Wein[11]

Frühestens seit der Karolingerzeit verwendet der Westen für die Eucharistiefeier ungesäuertes Brot. War das letzte Abendmahl Jesu ein Paschamahl, dann verwendete der Herr ebenfalls im Gedenken an den Exodus ungesäuertes Brot („Mazzen"), was aber im ersten Jahrtausend keine Bedeutung hatte, nahm man doch auch im Westen zur Eucharistie „gewöhnliches", d. h. gesäuertes Brot. Nach Ambrosius handelte es sich um gewöhnliches („panis usitatus") Brot, das die Gläubigen bei der Gabenprozession aufopferten.[12] Doch wurde dieses Brot immer mehr vom gewöhnlichen unterschieden, festtäglich geltende Brotsorten kamen allein in Frage. Auch bekam das für die Eucharistie bestimmte Brot eigene Namen; man nannte es vom Darbringungsgeschehen her „oblata", „oblatio" (im Osten entsprechend noch heute „prosphora"); seit der Karolingerzeit trat zunehmend der Begriff „hostia" (Opfertier) in Anspielung auf die alttestamentlichen Opfer an deren Stelle.
Seit Gregor d. Gr. ist die „corona" bekannt, ein handgroßer, zopfähnlicher, zum Kreis geschlossener Strang, dessen innere Höhlung auch zur Scheibenform ausgefüllt sein konnte. Sehr verbreitet war auch das rundliche, mit einer Kreuzkerbe vier-

---

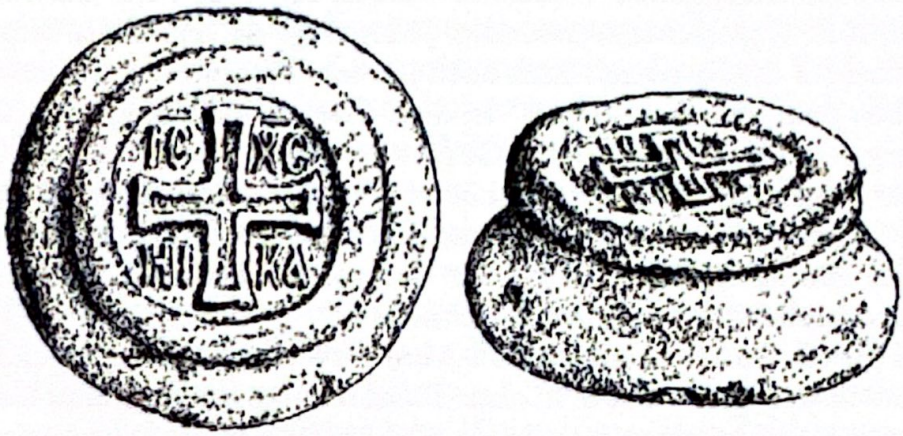
[9] Guardini, Liturg. Bildung 45f.

[10] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 202f.

[11] Vgl. Rupert Berger: Naturelemente und technische Mittel: GdK 3: Gestalt des Gottesdienstes. Regensburg ²1990, 249-288. 258-265; D. Forstner: Die Welt der christlichen Symbole. Innsbruck – Wien – München ²1977, 640-642 (Brot), 242-246 (Wein).

[12] De sacramentis 4,14 – ed. Schmitz 142 (FC 3, Freiburg – Basel – Wien 1990): „Tu forte dicis: ‚Meus panis est usitatus.' Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum."

fach unterteilte Brot, das einer antiken Sitte gemäß mit einer Zeichnung oder Aufschrift versehen sein konnte.[13]
In ähnlicher Weise trägt die Prosphora der Byzantiner heute noch ein eingeprägtes Bildnis, das jenen Teil des Opferbrotes bedeckt, der bei der Gabenbereitung als „Lamm" mit der „heiligen Lanze" ausgeschnitten wird: ein Kreuz, über und unter dessen Querarm die Buchstaben stehen: IC-XC-NI-KA: Jesus Christus siegt.[14]



Im 9. Jahrhundert begann im Abendland die Entwicklung hin zur Verwendung ungesäuerten Brotes, die aber erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts abgeschlossen war. Lange Zeit hatten Ost und West am unterschiedlichen Brauch nichts auszusetzen, bis die „Azymenfrage" Teil der gegenseitigen Polemik wurde.[15] Dies blieb auch noch lange Zeit so, obwohl das Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1439) mit beiden Brotformen die unterschiedlichen Traditionen gleich guthieß. Dennoch blieben die Streitigkeiten über die rechte Brotart bestehen und boten nach wie vor Gelegenheit zu gegenseitigen Vorwürfen. Daß dabei stets die theologische Symbolik im Hintergrund stand, zeigte schon Symeon von Thessaloniki.
Für ihn weisen die drei Komponenten des Brotes, Mehl, Wasser und Salz, auf die Trinität hin. Einer aus der Dreifaltigkeit ist Mensch geworden. Das Brot ist im Feuer gebacken und zeigt somit die enge Verbindung von menschlicher und göttlicher Natur an, durch welche Christus dem Menschen auch in der Eucharistie Anteil gibt an der gemeinsamen Kraft und Energie der Trinität. Symeon setzt diese Analogie fort, indem er die Bestandteile des Brotes durch die getrennte Aufzählung von Mehl und Ferment zur Vierzahl erhöht. Die nunmehr vier Bestandteile des Opferbrotes weisen auf die vier Elemente hin, aus denen die Schöpfung besteht; durch die

---

[13] Vgl. Berger, Naturelemente 260f.
[14] Vgl. Onasch 314-316; Kallis 18-20.
[15] Vgl. H. Feld: Das Verständnis des Abendmahls (Erträge der Forschung 50). Darmstadt 1976, 39-48. Nach Kucharek, Liturgy 263ff., tauchte der Streitpunkt erstmals im 8. Jahrhundert auf und blieb in der Folge ein Dauerthema der Polemik zwischen Griechen und Lateinern.

Annahme eines menschlichen und irdischen Leibes hat Christus die gesamte Schöpfung geheiligt bis an die Grenzen der Erde.[16] Aus diesen Gründen wird der lateinische Brauch verworfen, in der Eucharistie Hostien von runder Form zu verwenden. Die Opferbrote müssen viereckig sein und auf die vier Elemente und die vier Enden der Schöpfung verweisen. Lediglich das Siegel, das die Prosphore bedeckt, ist rund und verweist durch die Kreisgestalt auf die unendliche Gottheit. Es liegt somit nahe, in der Verbindung beider Formen erneut einen Hinweis auf die Fleischwerdung und damit auf die enge Verbindung zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Christus zu sehen.[17]

Nach der exakten liturgischen Vorschrift werden bei jeder Feier der Liturgie fünf Prosphoren, fünf Opferbrote, verwendet. Jedes trägt das erwähnte Siegel. Es gibt aber besonders für die Fastenzeit auch noch größere Prosphoren, die mehrere Siegel tragen. Neben dem üblichen „Lamm" in der Mitte mit dem Siegel IC-XC-NI-KA gibt es ein eigenes Siegel mit den neun Gedächtnispartikeln der Heiligen, ein eigenes marianisches Siegel und zwei weitere „Lämmer": Der Grund hierfür ist in der Notwendigkeit gegeben, in der sonntäglichen Eucharistiefeier weitere „Lämmer" zu konsekrieren, um sie in der Liturgie der Vorgeweihten Gaben, einer Vesper mit Kommunionausteilung, verwenden zu können.

„Der Wein für die Eucharistiefeier muß ‚vom Gewächs des Weinstockes' (vgl. Lk 22,18) stammen und naturrein, d. h. ohne Beimischung von Fremdstoffen sein", so die Bestimmung des heutigen westlichen Meßbuchs.[18] Nichts anderes gilt für den christlichen Osten. Die Beimischung von Wasser, die zwar nicht jüdischem, wohl aber griechischem Brauch entstammt, muß nach Jungmann[19] schon zur Zeit Jesu auch in Palästina geherrscht haben. Gegen die Verwendung von Wasser allein in gnostischen Kreisen betont Cyprian die Symbolik der Wasserbeimischung als Verbindung zwischen Christus und seinem Volk.[20] Weil der Orient in der Wasserbeimischung auch ein Symbol für die Verbindung der beiden Naturen in Christus sieht, lehnen sie radikale Monophysiten ab. Im Orient war die Menge des beigemischten Wassers stets größer als die wenigen, zur Symbolik notwendigen Tropfen, die man im Westen seit dem Hochmittelalter mit Hilfe eines Löffelchens dem Wein beigab.

Die Segnung von Brot und Wein bildet bei Hippolyt neben dem abendlichen Ritus des Lichtanzündens und der Danksagung für das Licht als Gottes Geschöpf („Luzernar") den Auftakt der Agape.[21] In der Eulogie wurde den Gläubigen am Ende der Messe gesegnetes Brot gereicht. Während sie im deutschsprachigen Bereich bereits im Hochmittelalter außer Übung kam, blieb sie bis ins beginnende 20. Jahr-

---

[16] Vgl. Dialogos 86 – PG 155, 265 B-C.

[17] Vgl. Dialogos 88 – PG 155, 265 D – 268 A.

[18] AEM 284.

[19] Vgl. Jungmann MS I, 48f.

[20] Cyprian, Ep. 63,13 – CSEL 3/2, 711: „Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo." Andeutungsweise auch schon bei Irenäus v. Lyon, Adversus haereses V,1,3 – SChr 153, 26f.

[21] Vgl. Trad. Ap. 25 – ed. Geerlings, 274-276.

hundert hinein in Frankreich mancherorts üblich.[22] Nach wie vor wird sie in der byzantinischen Kirche als „Antidoron" praktiziert und hat dort schon vom Begriff der „Gegengabe" her die Bedeutung eines gewissen Kommunionersatzes. Das gesegnete Brot steht als leiblicher Ausdruck für den Segen überhaupt, den die Eucharistiefeier auch demjenigen bewirkt, der nicht kommuniziert. Diese Bedeutung ist um so verständlicher, als das Antidoron bei der Gabenbereitung (Proskomidie) dem zur Konsekration bestimmten Brot entnommen ist, über welches ja auch Segensgebete gesprochen wurden.[23] Die Eulogie als Kommunionersatz kannte auch das Abendland; sie war im Mittelalter so verbreitet, daß man nach dem Übergang zum ungesäuerten Brot für die Eucharistie dieses auch für die Eulogie nahm, so daß der Unterschied zur sakramentalen Kommunion herausgestellt werden mußte. „Dann verwischt sich der Gedanke des Kommunionersatzes, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts noch mit Nachdruck hervorgehoben war, und das gesegnete Brot wird einfachhin ein Sakramentale, das man wie Weihwasser spendete."[24]
Als Kommunionersatz galt möglicherweise auch der gesegnete Weinbecher für das Brautpaar in der byzantinischen Eheliturgie. Er wird heute aber als „Segensbecher", d. h. als leiblicher Ausdruck des Segenswunsches für das gemeinsame Leben, verstanden.[25] Nicht als Kommunionersatz, wohl aber in Anlehnung an germanische Bräuche, den Göttern einen Trunk zu weihen, sind die Segnung und Ausspendung von Wein am Fest des Evangelisten Johannes („Johannesminne") im deutschsprachigen Raum zu deuten. Das Trinken von Wein diente dem Zelebranten nach dem Meßbuch von 1570 auch zur Purifikation des Mundes.[26] Besondere Speisensegnungen[27] kennt der byzantinischen Osten am Ostertag, an dem das große Fasten endet. Je nach den verschiedenen Osterbräuchen der Völker werden kunstvoll bemalte oder ansonsten verzierte Eier, Fleisch, Butter, Käse und in Rußland eine Art von Quarkkuchen nach der eucharistischen Liturgie gesegnet.

Gesegnetes Wasser[28]

Weil Wasser Leben ermöglicht und reinigt, wird es außer in Taufe und Eucharistie (als Beigabe zum eucharistischen Wein) auch als apotropäisches (d. h. das Böse abwendendes) Element zum Weihwasser gesegnet und innerhalb wie außerhalb des Gottesdienstes verwendet. Lustrierende (reinigende, entsühnende) Besprengungen gab es regelmäßig in den merowingischen und karolingischen Klöstern, woraus sich seit dem 8. Jahrhundert eine allsonntägliche Wassersegnung und Aussprengung vor dem Hauptgottesdienst entwickelten mit Gesang von Ps 51 (50) und der Antiphon „Asperges me". Die Pfarrkirchen übernahmen diesen Brauch; er wurde in den An-

---

[22] Vgl. P. Claudel: Die Messe. Paderborn 1939, 54f.: Das geweihte Brot. Vgl. Jungmann MS II, 564.
[23] Vgl. Kucharek, Liturgy 623f., 667, 734f.
[24] Jungmann MS II, 563f.
[25] Vgl. Kucharek, Mysteries 313; Heitz III, 198.
[26] Vgl. Berger, Naturelemente 265.
[27] Vgl. dazu C. Vogel: Christliche Kultsymbole: Speisen und Getränke. In: Concilium 16 (1980) 120-123.
[28] Vgl. Berger, Naturelemente 265-269; Forstner 89-96.

hang des Missale von 1570 übernommen. Nach Fischer[29] trat aber an Stelle des lustrierenden Motivs zunehmend das der Tauferinnerung, das auch das Meßbuch von 1970 aufgegriffen hat.[30] Auch in der Besprengung im Beerdigungsritus herrscht heute eindeutig die Tauferinnerung als bestimmendes Motiv.
Die Segnung von Wasser in der byzantinischen Kirche geschieht vornehmlich am Fest der Epiphanie (= Taufe) des Herrn durch Einsenken eines Kreuzes in einen Fluß (gegebenenfalls auch in einen Bottich) zur Darstellung der Taufe des Herrn. Als monatliche Imitation dieser Epiphaniesegnung gibt es in der griechischen Kirche eine allmonatliche Wassersegnung.[31]

Heilige Öle[32]

Öl diente in der mediterranen Kultur der Antike zu vielfältigen guten Zwecken und galt als wertvolles Geschenk des Himmels; es war Nahrung, Stärkungs- und Heilsmittel (Salbe) sowie Leuchtstoff für die Ampeln. Mit Öl wurden in Israel die Könige gesalbt, das Alte Testament berichtet von Salbungen, die priesterliche Vollmacht verleihen (Aaron und seine Söhne), andere bevollmächtigen zu prophetischem Dienst (so bei Elischa: 1 Kön 19,16). Die Salbung mit Öl versinnbildlicht die Verbindung mit der göttlichen Lebenskraft und -fülle, weshalb im Judentum der von Gott erwartete Retter als „Gesalbter des Herrn" (Messias, Christos) bezeichnet wurde.
Das bei Hippolyt erwähnte, von den Gläubigen geopferte und vom Zelebranten gesegnete Öl[33] war noch nicht das Krankenöl späterer Zeiten, das allein der Priester verwenden darf. Die Gläubigen gebrauchten es für sich selbst und ihre Familienangehörigen bei Erkrankungen. Dennoch liegen hier die Wurzeln des Krankenöls. Von ihm unterscheidet sich das Katechumenenöl, dessen Verwendung als „oleum exorcismi" in der Taufvorbereitung ebenfalls Hippolyt erwähnt.[34] Es erinnert an die Kampfsalbung der Ringkämpfer (an deren eingeöltem Leib die Gegner abrutschen sollen), weshalb auch gelegentlich Büßer damit gesalbt wurden: Ebenso sollen an ihnen alle Versuchungen zum Bösen abrutschen.
Das Chrisam, zurückgehend auf die bei Hippolyt erwähnte Salbung der Neugetauften mit dem „Öl der Danksagung",[35] wird in Ost und West zum heiligsten der Salböle, im Orient „Myron" genannt und mit vielen Duftstoffen versehen.[36] Seit dem Mittelalter fügt man im Westen dem zum Chrisam bestimmten Olivenöl Balsam als Duftstoff zu. Außer der noch heute üblichen Verwendung von Chrisam in der Scheitelsalbung nach der Taufe, im Kernritus der Firmung sowie in den ausdeuten-

---

[29] Vgl. B. Fischer: Formen gemeinschaftlicher Tauferinnerung im Abendland In: LJ 8 (1959) 87-94.
[30] Missale Romanum, Appendix I: Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam. Vgl. dazu: E. Färber: Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier. In: Gemeinde im Herrenmahl 199-208.
[31] Vgl. Berger, Naturelemente 268f.
[32] Vgl. ebd. 269-273; Forstner 230-234.
[33] Trad. Ap. 5 – ed. Geerlings 228.
[34] Trad. Ap. 21 – ed. Geerlings 258: Oleum exorcismi.
[35] Trad. Ap. 21 – ed. Geerlings 262: Oleum gratiarum actionis.
[36] Zur großen Bedeutung des Myrons, das Symeon von Thessaloniki ihm gibt, vgl. Kunzler, Porta Orientalis 599-603.

den Riten der Priester- und Bischofsweihe und im Kirchweihritus fügte man in der Karolingerzeit nach alttestamentlichem Vorbild der „Herrscherweihe" (Krönung) eine Chrisamsalbung bei. „Viele empfinden Salbungen in unserem Kulturkreis als ein fremdes und unverständliches Element. Bedenkt man aber, welche Bedeutung das Einreiben mit Ölen im modernen Bade- und Sportbetrieb hat, so ist auch heute Verständnis für das Zeichen der Salbung möglich. Allerdings muß dazu das Öl auch wirklich als Zeichen sprechen und tatsächlich fließen, muß der Duft des Chrisams den Raum erfüllen und die Sinne etwas verspüren lassen von der Fülle und Freude des Lebens, das Gott uns durch Christus im Heiligen Geiste schenkt."[37]
Das heilige Myron, das dem westlichen Chrisam entspricht, nimmt in der byzantinischen Liturgie eine sehr hohe Stelle ein. Während die im Westen übliche Balsambeimischung heutigen Duftgewohnheiten in keiner Weise mehr genügt – nur sehr wenig vermischt sich der meist aus Peru kommende Balsam mit dem Olivenöl, das dann nach kurzer Zeit nur noch etwas ranzig riecht! –, ist die Bereitung des Myrons eine sehr komplizierte und langwierige Angelegenheit. Viele Duftstoffe pflanzlicher Herkunft (Blumenöle) werden ihm beigemischt, wobei die Zahl der Zusatzstoffe nicht einheitlich ist, doch wird in allen unterschiedlichen Traditionen der byzantinischen Myronweihe das Ziel auch wirklich erreicht,[38] daß der mit dem heiligen Myron gesalbte Christ tatsächlich auch äußerlich den Wohlgeruch Christi verströmt, den alle Getauften und mit dem heiligen Myron Gefirmten vor allem innerlich darstellen sollen, wie es im 2. Korintherbrief (2,15) heißt: „Denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott unter denen, die gerettet werden."

Feuer und Licht[39]

Auch das Feuer ist eine wertvolle Gabe Gottes, wie es verschiedene Mythen (z. B. der Feuerbringer Prometheus) ausdrücken. Es wärmt, spendet Licht und reinigt (Gold z. B. wird im Feuer geprüft, d. h. von Schlacken gereinigt, 1 Petr 1,17). Vom reinigenden Feuer her stammt auch die deutsche Bezeichnung „Fegefeuer" („Reinigungsfeuer") für das Purgatorium. In der Liturgie spielt das Feuer vor allem als Licht eine Rolle – auch das Osterfeuer der Osternachtsfeier, an dem die Osterkerze entzündet wird –, während das Motiv der Reinigung (Asche) auf den Aschermittwoch und seine Aschenweihe überging, ohne daß das Feuer selbst noch eine Rolle spielt.
Christus spricht von sich als dem „Licht der Welt" (Joh 8,12); so wird er in der Liturgie der Kirche auch gepriesen, z. B. im „Lumen Christi" der Osternacht. Immer wieder begegnet das Licht als Symbol für Christus und für die zu ihrem Herrn gehörenden Christen („Ihr seid das Licht der Welt", Mt 5,14). Nicht nur als das „die Dunkelheit vertreibende Licht" (Exsultet der Osternacht) erinnert es an

---

[37] Berger, Naturelemente 272f.
[38] Vgl. Louis Petit: Composition et Consécration du Saint Chrême. In: Echos d'Orient 1900, 129-142.
[39] Vgl. Berger, Naturelemente 273-278; Forstner 100-104, 117-123.

Christus, sondern es gilt ihm auch als Ehrung in Anlehnung an antike Ehrbezeugungen an Götter und hochgestellte Persönlichkeiten durch Fackeln und Kerzen. Allabendlich wurde bei Hippolyt für das Licht gedankt und es als Symbol Christi begrüßt,[40] was als Luzernar zum Teil des Abendgottesdienstes werden sollte. Von der festlichen Illumination des Gotteshauses berichtet schon Egeria.[41] Die Verwendung von Licht im Totenkult der Heiden geht auf die Christen über, wird aber auf das Licht Christus bezogen. Die Verwendung von Altarkerzen geht auf das römische Beamtenzeremoniell zurück: Akolythen begleiteten den Papst mit sieben Leuchtern, die während der Liturgie um den Altar standen.

Im byzantinischen Pontifikalritus ist dies als Relikt aus grauer Vorzeit auch heute noch so vorgesehen. Ein „Primicerius" genannter Diener begleitet den Bischof selbst auf dem Weg von seiner Wohnung zur Kirche, in der er zelebriert, mit einer brennenden Kerze. Die (neue) Interpretation, die Symeon von Thessaloniki diesem Brauch gibt, verweist auf die im Bischof anwesende Gnade Gottes, die er in seinen Amtshandlungen weitergibt.[42] Damit war aber schon längst einer Veränderung Rechnung getragen, wonach die einstens den herausragenden Staatsdienern und Bischöfen geltende Ehrung schon im kirchlichen Altertum auf Christus übergegangen war. Dies begründet auch, weshalb bei der Evangelienprozession Leuchter mitgetragen wurden.

Erst im Mittelalter stellte man im Westen die Leuchter auf den Altar selbst, wenn auch später wieder auf eine von der eigentlichen Altarplatte (Mensa) unterschiedene Leuchterbank. Nichts davon kennt die byzantinische Kirche bis heute. In Anlehnung an den Jerusalemer Tempel steht dort ein siebenarmiger Leuchter (mit Öllichtern) hinter dem Altar und zeigt die Gegenwart des Herrn an.

Der alte Brauch, heilige Orte durch ein „Ewiges Licht" (Ampel) anzuzeigen, konzentrierte sich im Abendland schließlich auf den Aufbewahrungsort der Eucharistie. So ist auch vom heutigen Kirchenrecht vor dem Tabernakel das Ewige Licht vorgeschrieben.[43] Viel mehr verbreitet ist das Licht der hängenden Ölampeln in den byzantinischen Kirchen; vor den Ikonen des Herrn und der Heiligen hängen sie ebenso wie an herausragenden Orten der Kirche, besonders an den heiligen Orten herausgehobener Wallfahrtskirchen, etwa an den heiligen Orten des Heiligen Landes.

Unter den bischöflichen Insignien wurden bereits die Dikirotrikira genannt, die bischöflichen Segensleuchter: Dikerion und Trikerion sind Leuchter, in die zwei bzw. drei Kerzen so gesteckt und miteinander verbunden werden, daß sie sich überkreuzen, im Idealfall aber mit den Dochten derart zusammenkommen, daß sich eine einzige Flamme ergibt. Die Symbolik der bischöflichen Segensleuchter liegt damit auf der Hand: Die drei Kerzen des Trikerion symbolisieren die drei göttlichen Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit, die beiden Kerzen des Dikerion die beiden Naturen Christi.

---

[40] Trad. Ap. 25 – ed. Geerlings 274-276.
[41] Egeria, Peregrinatio 24,4.9 – ed. Maraval 240, 242.
[42] Vgl. Dialogos 280 – PG 155, 257 B.
[43] c. 940 / CIC 1983.

Weihrauch[44]

Die Verwendung von Weihrauch (Harz des arabischen Weihrauchstrauches mit Würzkräutern oder aus Blüten gewonnenen Aromastoffen) aus hygienischen Gründen ist allgemeinverbreitetes antikes Kulturgut. Daraus wird dem Weihrauch auch apotropäische Wirkung zugeschrieben, er soll die Gestank verbreitenden Dämonen vertreiben und war deshalb besonders im Totenkult beheimatet. Dem orientalischem Herrscherkult entstammt die ehrende Verwendung des Weihrauchs, die darin wurzelt, hohen Persönlichkeiten – auch dem Papst – Weihrauchpfannen vorauszutragen, um ihnen die Belästigung durch üble Straßengerüche zu ersparen. Während man im Nahen Osten und auch im Abendland dem reinen Weihrauch als Harz des Boswellia-Strauches den Vorzug gab und gibt – er riecht zuweilen etwas säuerlich, was aber seine „erfrischende" Wirkung ausmacht –, während man im Westen auch zu heimischen Ersatzstoffen griff bis hin zu Harzen einheimischer Nadelbäume, die mit Blüten (besonders Lavendelblüten) und anderen Würzstoffen „veredelt" wurden, entwickelte sich in den Klöstern und Einsiedeleien des byzantinischen Kulturkreises eine eigene Kunst der Weihrauchbereitung.[45] Die Harzmasse des Weihrauchbaumes wird mit Blütenextrakten vermischt und so lange geknetet, bis der für die Liturgie bestimmte Weihrauch entsteht, der neben dem Eigenduft des Weihrauches auch die verschiedenen Blütendüfte verbreitet und somit die Bildaussage von den Christen als Wohlgeruch Christi unterstreicht.
Zum eigentlichen „Weihrauch" in seiner religiösen Verwendung als Rauchopfer wurde das Räucherwerk im Alten Testament (z. B. Ex 30,1-10), aber auch im römischen Herrscherkult, so daß die in den Verfolgungen abgefallenen Christen die Bezeichnung „thurificati" erhielten, „die den Weihrauch vor dem Kaiserbild geopfert haben". Aus den Verfolgungszeiten hatten die Christen zum Weihrauch ein zwiespältiges Verhältnis, obwohl schon die Apokalypse die kultische Verwendung von Weihrauch erwähnt (Offb 5,8; 8,3-5). Räucherwerk wurde in den Kirchen zunächst aus hygienischen Gründen verwendet. Egeria berichtet von Räucherwerk in der Anastasis, damit diese bei der Menschenmenge mit Wohlgerüchen erfüllt sei.[46] Dem gleichen Zweck diente auch die Inzens am Anfang des Gottesdienstes, wie sie Pseudo-Dionysius beschreibt[47] und wie sie im byzantinischen Ritus heute noch geschieht, indem der Diakon nach der Inzens des Altares, der bereiteten Gaben und der Ikonen, durch die Kirche gehend, auch die Gläubigen inzensiert. Dazu kommt aber auch noch als ein zweites Motiv von nicht geringer Bedeutung die Ehrung der zum himmlischen Mahl zusammengekommenen Christen als Gäste

---

[44] Vgl. Berger, Naturelemente 278-281; Forstner 298-312: Pflanzliche Duftsubstanzen; M. Pfeifer: Der Weihrauch. Liturgiegeschichtliche und pastoralliturgische Aspekte eines kultischen Symbols. Würzburg ²1994.

[45] Vgl. M. Pfeifer: Ein wohlgefälliger Duft für den Herrn. Weihrauchherstellung am Berg Athos. In: Der Christliche Osten. Amtliches Mitteilungsblatt der Catholica Unio Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 49 (1994) 226-229.

[46] Egeria, Peregrinatio 24,10 – ed. Maraval 244.

[47] Vgl. Eccl. hier. 3,2 – PG 3, 425.

des Herrn. Auch sie hat eine Tradition im antiken Osten, wo eine wohlriechende Beräucherung der eintreffenden Gäste zum Begrüßungsritual vornehmer Häuser gehörte.[48]

Das ehrende Voraustragen des Räucherwerks machte den Weihrauch in der Liturgie trotz der üblen Erfahrungen in den Verfolgungszeiten heimisch. Vor dem Hintergrund der erwähnten Stellen aus der Geheimen Offenbarung dient er in Ost und West sowohl der Ehrung des in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn als auch als sinnenfälliges Zeichen für das zum himmlischen Thron aufsteigende Gebet der Gläubigen (bzw. seit der Karolingerzeit analog auch bei der Gabenbereitung zur Symbolik für das Aufsteigen der Gaben). Als dramaturgische Ausdeutung des Luzernarpsalmes 141(140), 2 kam die Verwendung von Weihrauch in die Vesper.

[48] Vgl. Kucharek, Liturgy 328.

Kapitel 10

„Die künftige Herrlichkeit dieses Hauses wird größer sein als die frühere, an diesem Ort schenke ich die Fülle des Friedens" (Hag 2,9)

Der liturgische Raum, das Szenarium der Göttlichen Liturgie

Hat Gott einen „Ort"?

Der Mensch lebt in Raum und Zeit. Jedes Ding und Geschehen auf Erden hat seinen Ort und seine Zeit. Allein Gott ist über alle Räume und Zeiten erhaben; er ist ewig und überall. Es gibt keinen Ort, und sei er noch so alltäglich und fernab von jeder religiösen Bedeutung, wo Gott nicht wäre; auch in Büros und Werkstätten, in Großküchen und Pferdeställen ist er gegenwärtig. Es gibt auch keine Zeit, die nicht als sein Geschöpf Gottes Zeit wäre. Die Gottferne ist kein „Problem Gottes", sondern eines der Menschen besonders unserer Zeit, die ihn aus immer größeren Teilbereichen der („profanen") Welt und hinsichtlich der Zeit aus dem Ablauf der Geschichte ausgesperrt haben.
Anders als an „profanen" Orten und in „profan-werktäglichen" Zeiten erfahren die Menschen Gottes heilschaffende Gegenwart an „geheiligten" Orten oder zu „heiligen" Zeiten besonders intensiv; vom Alltag ausgesonderte („sakrale") Orte und Zeiten werden als heilig erfahren. Besondere Orte werden in Zusammenhang mit religiösen Erfahrungen gebracht, mit Trost und Zuversicht, die manche dort erlebt haben, und Menschen suchen diese Orte immer wieder auf, um immer wieder neu „Gnade" zu finden. Ähnliches gilt für bestimmte Zeiten, die sogar als „geprägte Zeiten" bezeichnet werden; Advent, Fastenzeit und Osterzeit, die großen Festtermine des Kirchenjahres, all das hat für Christen die Bedeutung einer intensiveren Suche nach Begegnung mit Gott.
Immer schon brachten die Menschen besondere Orte und Zeiten in Verbindung mit Gott, der doch allgegenwärtig und zeitlos ist; sie wallfahrteten zu heiligen Stätten und auch dies oft in heiligen Zeiten. Solange man sich darüber bewußt war, daß es menschliche Erfahrungen mit Gott sind, die man mit einem bestimmten Ort und einer besonderen Zeit in Verbindung bringt, ist dies auch gut und nützlich. Gefährlich wird es aber dann, wenn man meint, Gott wohne nach Menschenart nur an einem bestimmten Ort oder gebe sich nur zu gewissen Zeiten besonders zu erkennen. Im Extremfall kann dies so weit gehen, daß man sich Gott, in einem Tempel wohnend, vorstellt und daß man ihn dort aufsuchen kann, wenn ein entsprechendes „religiöses Bedürfnis" vorliegt. Dahinter steht das Verlangen, Macht über Gott und seinen Segen zu erlangen, wenn man ihn sozusagen in einem Tempel „einsperrt", ihn mit Gottesdienst „pflegt" (Kult!)[1] und darauf vertraut, Gott werde einem schon sei-

[1] „Kult" kommt vom lateinischen Verb „colere – pflegen", hat also etwas mit „Götterpflege" durch den Menschen zu tun und ist vor religionsgeschichtlichem Hintergrund immer problematisch. Vgl. Kunzler, Liturgie 26-34.

nen Schutz und Segen zuteil werden lassen, wenn man ihm das ihm Gebührende an „Ehre" entgegenbringt.
Auch das Volk des Alten Bundes blieb von dieser Versuchung nicht verschont. Schon König David faßte den Plan, Gott ein Haus zu bauen, doch durch den Propheten Natan wurde das Vorhaben von Gott zurückgewiesen (2 Sam 7,5). Erst Salomo errichtete den Tempel, und in seinem Gebet kommt das rechte Verständnis eines „Gotteshauses" gut zum Ausdruck: „Wohnt Gott wirklich mit den Menschen auf der Erde? Siehe, die Himmel und der Himmel der Himmel vermögen dich nicht zu fassen, geschweige denn dieser Tempel, den ich erbaut habe ... Laß deine Augen geöffnet sein über diesem Haus bei Nacht und bei Tag, über der Stätte, von der du verheißen hast: Mein Name soll dort sein, um zu hören auf das Gebet, das dein Knecht an dieser Stätte verrichtet" (1 Kön 8,27.29). Nicht Gott „wohnt" in dem von Menschenhand errichteten Tempel, sondern „sein Name", d. h., er macht sich an diesem Ort für die Menschen als besonders nah erlebbar, weil Menschenart eben nach gewissen Orten verlangt, auch für die Begegnung mit Gott, der der Schöpfer des Raumes ist, selbst aber raumlos ist. Im Tempel wird sein Name angerufen, der Tempel ist der „Schemel seiner Füße" (1 Chr 28,2), aber er ist nicht darin eingeschlossen und aufbewahrt für den Zeitpunkt, da die Menschen seiner bedürfen.
Dies hat man nicht immer im Bewußtsein gehalten, sondern eben nach Heidenart gedacht, man habe mit dem Tempel auch Gott selbst in Besitz. Davon zeugt der Prophet Jeremia (Jer 7,1-12): Durch ihn warnt Gott sein Volk, nicht darauf zu vertrauen, „der Tempel Jahwes, der Tempel Jahwes, der Tempel Jahwes ist hier" (7,4), und all die Greueltaten weiter zu tun, die Gott beleidigen; „und dann kommt ihr und stellt euch vor mich hin in diesem Haus, das nach meinem Namen benannt ist, und sagt: Wir sind in Sicherheit" (7,10). Gott entzieht sich diesem magischen Denken; nur wenn sein Volk auf seinen Wegen geht, „dann will ich mit euch wohnen an diesem Ort" (7,3). Mit scharfen Worten geißelt auch der Prophet Amos diese falsche Sicherheit wegen des Tempels und des darin stattfindenden, veräußerlichten Gottesdienstes (vgl. Amos 5,21ff.; 6); doch immer blieb auch die Vision vom endzeitlichen Tempel, zu dem die Völker der Welt wallfahren, um Gott zu begegnen, der dort seine Nähe gewährt (vgl. Jes 2,2-5).
Mit Christus kam Neues; der Alte Bund war erfüllt, hatte seine Aufgabe als Vorbereitung auf Christus und Hinführung zu ihm erfüllt, und damit hatte auch der Jerusalemer Tempel seine exklusive Bedeutung als Ort der Begegnung des Menschen mit Gott verloren. Christus selbst sagt seinen Untergang voraus (Mk 13,2); im Johannesevangelium (3,18-22) spricht er unmittelbar nach der Reinigung des Tempels von den Händlern und Geldwechslern von dessen Abriß und deutet im Verweis auf sich selbst als Ersatz für den Tempel etwas an, was in aller Klarheit in seinem Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen gesagt wird: Es kommt die Stunde, und mit ihm ist sie gekommen, da man weder auf dem heiligen Berg der Samariter, auf dem Garizim, noch in Jerusalem auf dem Tempelberg Zion Gott anbetet, sondern „in Geist und Wahrheit", das heißt in ihm: Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten, und er, der Messias, ermöglicht diese Anbetung (vgl. Joh 4,20-26). Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, da ist er mitten unter ihnen, und dann wird das, um was diese kleine Gemeinde bittet, von Gott gewährt werden (Mt 18,19-20).

Weil die Menschen einen Ort brauchen, um Gott zu begegnen, gab es einst den Tempel in Jerusalem; er war dieser Ort, Gottes Nähe erfahren zu können. Jetzt aber hat Gott einen anderen „Ort": Im menschlichen Antlitz seines eingeborenen Sohnes kommt er den Menschen entgegen. Ihm zu begegnen, mit ihm, durch ihn zum Vater zu beten im Heiligen Geist, das ist die neue und wahre Form des Gottesdienstes, die kein von Menschenhand errichtetes Haus mehr braucht, sondern die Kirche, aber nicht eine aus Steinen, sondern aus lebendigen Menschen. Im Fleisch der angenommenen Menschennatur wohnt der Sohn Gottes bei den Menschen, dessen Herrlichkeit als Sohn des Vaters voll Gnade und Wahrheit sie sehen können (Joh 1,14). Die Rede des Stephanus, wonach Gott nicht in von Menschenhänden gefertigten Räumen wohnt, bezieht sich nicht auf die alttestamentliche Polemik gegen die Tempel der Götter: „Die richtigen Parallelstellen sind die des Neuen Testaments, vor allem die Stelle mit den Worten, die Christus in den Mund gelegt wurden und infolge derer er verurteilt wurde wie Stephanus: ‚Ich will diesen Tempel, der mit Händen gemacht ist, niederreißen und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist' (Mk 14,58). Zwischen dem ‚mit Händen gemacht' des Stephanus und dem des Alten Testaments liegt das Leben Christi und das Ereignis der Auferstehung."[2] „Das Neue und Entscheidende, das sich in Jesus Christus vollendet, hat also alle Formen der Gegenwart Gottes in seinem Volk ersetzt und somit hinfällig gemacht."[3]

Jede Theologie der Kirche als Gebäude hat ihre Basis im Menschenleib Christi als des wahren Tempels, in dem die Fülle der Gottheit wohnt und durch den die Menschen von ihr erfüllt werden sollen (Kol 2,9f.). „Tempel" ist hier wörtlich zu verstehen, denn „der Leib Christi ist nicht unsichtbar, von einer rein repräsentativen, inneren Ordnung. Er ist sakramentaleucharistisch und kommunional-kirchlich greifbar, ausgedehnt und lokalisiert. Deshalb sind die Stätten, die zugleich die der sakramentalen Feier der Opferung des Leibes und die der Versammlung des Leibes der Kirche sind, selbst Tempel oder Kirchen. Man nannte sie mit Namen, die sich auf den sakramentalen Leib oder den kommunionalen Leib des Herrn beziehen: basilike, Basilika, kyriakon, Kirche, Ekklesia."[4] Die Natan-Prophetie spricht vom Bau eines Hauses durch Gott selbst: „Gott bleibt der Unbehauste, dem jeder Bau aus Stein zu eng ist und der dennoch im Menschen, gerade in ihm, Raum findet. Sein Wohnen geschieht in der Gnade, die baut." Ganz anwesend als der zur Gemeinschaft Einladende ist er im menschgewordenen Sohn als dem Tempel, in dem die Gottheit in ganzer Fülle wohnt.[5]

---

[2] Y. Congar: Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse. Salzburg 1960, 53.

[3] Ebd. 129. Vgl. auch ebd. 131-133: Christi Leib wird zum wahren Tempel durch seinen Tod und seine Auferstehung.

[4] Ebd. 180f.

[5] J. Ratzinger: „Auferbaut aus lebendigen Steinen". In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 30-48. 33; vgl. auch ebd. 37, 42.

Eine Kirche besteht aus Steinen, lebendigen wie richtigen – Woher die „Kirche" kommt

In diesem Sinn ist das „grundlegende Zeichen die heilige Versammlung der Gemeinde selbst. Sie ist Ausdruck, Bild der Kirche."[6] Die Gemeinschaft der Glieder des mystischen Leibes unter dem Haupt Christus ist „ecclesia", die Gemeinschaft der aus der tödlichen Beziehungslosigkeit „Herausgerufenen". Dem Herrn, der sie durch sein Blut erworben hat, gehört diese Gemeinschaft, sie ist „kyriake koinonia", Gemeinde des Herrn, „Kirche". Die „Synaxis" (Versammlung) der Menschen „in Christus" hat den liturgischen Raum als „korporative Persönlichkeit" zu durchwohnen, wie es Guardini von jedem Raum versteht, in dem Menschen leben. Da Christus den Seinen seine Gegenwart verheißen hat in Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist (Joh 14,23), ist der Raum, in dem sich die Kirche versammelt, in einem sehr realistischen Sinn „Haus Gottes", obwohl die Himmel der Himmel Gott nicht zu fassen vermögen.

Überall, wo Christen zusammenkommen, können sie demnach miteinander Gottesdienst feiern und Gott in ihrer Mitte wissen. An heilige Orte sind sie nicht gebunden. In Notzeiten kann die Eucharistie auf Feldern und in Wäldern, in Privatwohnungen und unwegsamen Verstecken gefeiert werden. Was uns so selbstverständlich anmutet, ist in anderen Religionen undenkbar: Der Islam hat sein Zentrum, Mekka, und es gibt gottesdienstliche Formen, die allein dort möglich sind. Der Hinduismus hat viele heilige Orte, an denen allein sich die Gottheit den Menschen offenbart, und auch die frommen Juden sehen in der Tempelmauer in Jerusalem noch einen besonderen religiösen Ort. Anders die Christen: Wenn sie gewöhnlich auch ihren Gottesdienst in Kirchen feiern, in außergewöhnlichen Situationen kann er allerorten stattfinden.

Auch als man noch gar keine Kirchen im heutigen Sinn kannte, als man sich zur Eucharistie in Privathäusern oder anderswo traf, konnte man sagen, die Liturgie werde in der „Kirche" gefeiert, nur verstand man darunter eben nicht ein besonderes, vielleicht schon „sakral" wirkendes Gebäude, sondern die Gemeinde selbst. Der gottesdienstliche Ort schlechthin ist die Kirche, die Gemeinde des Herrn. Daher kommt auch unser deutsches Wort „Kirche": Es leitet sich ab vom griechischen „kyriake koinonia", „Gemeinde des Herrn". Und auch die Bezeichnungen der anderen europäischen Sprachen (l'église, la chiesa, la iglesia usw.) sagen etwas Wichtiges aus: Sie kommen vom griechischen/lateinischen Wort ἐκκλησία/ecclesia, was auf das Wort für „herausrufen, erwählen" zurückgeht: Es trifft sich die Gemeinde der zum ewigen Leben Herausgerufenen, der von Christus Erwählten, und ganz gleich, wo sich diese Gemeinde trifft, in ihrer Mitte ist Christus selbst und gibt ihr immer neu die Gabe des ewigen Lebens.

Weil sich in solchen Räumen eben die Kirche, die „Gemeinde des Herrn", traf, nannte man sie schließlich selbst „Kirche". Aber ebenso wie das steinerne Gebäude seinen Namen daher hat, daß sich in ihm die Gemeinde trifft, ebenso rührt auch seine „Heiligkeit" aus dem, was sich im Tun der Gemeinde im gottesdienstlichen

---

[6] E. J. Lengeling: Wort, Bild, Symbol in der Liturgie. In: LJ 30 (1980) 230-242. 238.

Gebäude an Heiligem ereignet, aus der Begegnung mit Christus in der Liturgie, aus der wahren Anbetung des Vaters durch ihn im Heiligen Geist, aus dem darin stattfindenden Lebensaustausch in den Sakramenten.
Die Heiligkeit dessen, was sich in der Gemeindeversammlung ereignet, drückte man schon früh dadurch aus, daß man die Wände der gottesdienstlichen Versammlungsräume mit entsprechenden Symbolen ausschmückte. Und in gewisser Weise entspricht dieses Schmuckbedürfnis auch folgender Überlegung: Wenn in der gottesdienstlichen Versammlung Lebensaustausch zwischen Gott und den Menschen stattfindet, dann sind in diesen Austausch auch all die Dinge der Schöpfung einbezogen; so wie die Gemeinde der Brüder und Schwestern des Herrn in der Liturgie in einem neuen, verklärten Licht erscheint, so ebenso die Sachen und Dinge, derer die Menschen sich bedienen; auch sie erscheinen als Gottes Geschöpfe im neuen Licht der Verklärung und der Verheißung des ewigen Lebens. Darin gründet die Verherrlichung Gottes auch durch die Dinge dieser Welt, hier ist jede christliche Kunst begründet, und eine direkte Linie führt von den frühchristlichen Katakombenmalereien über die romanischen Kirchen, die gotischen Kathedralen, den Glanz der Barockkirchen bis zu den heutigen Ausdrucksformen christlicher Kunst und Architektur.
Es bedeutete eine arge Verengung, wollte man in der christlichen Kunst nur ein pädagogisches Hilfsmittel sehen, das dem Menschen dazu verhelfen soll, sich zu sammeln oder ihn, der bis in die Neuzeit hinein nur ausnahmsweise des Lebens und Schreibens kundig ist, mit den Daten der Heilsgeschichte bekannt zu machen. So richtig und wichtig diese Funktionen von Kunst und Architektur auch sein mögen, sie werden übertroffen von der Vorstellung, daß alles, auch der unbelebte Stein, das Holz der Bänke und Abgrenzungen, die Farben der Bilder und Wände, die Plazierung der Fenster usw., als geschöpfliche Wirklichkeit durch die Begegnung mit Christus im Tun der Gemeinde einbezogen ist in den Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch, in dem die neue Schöpfung aufstrahlt.
So wird die Kirche aus Steinen zum Symbol der Kirche als Gemeinschaft, die sich in ihr trifft und darin Gott begegnet. Sie ist „Dom", „Domus Dei", „Gotteshaus", in dem Gott „unter den Menschen" wohnt, aber nicht in einem von Menschenhand errichteten Haus, sondern in der Gemeinschaft derer, die durch Taufe und Firmung die Kirche bilden. Für diese Gemeinschaft steht die Kirche aus Stein, sie erinnert schon durch ihr Dasein an das, was darin stattfindet, und lädt ständig dazu ein. Wenn diese Gemeinschaft der Ort ist, wo Begegnung zwischen Gott und den Menschen stattfindet, dann ist die Kirche aus Stein eine ständige Erinnerung und auch Mahnung, an diesem Ort (griechisch: epì tò autó – ἐπὶ τὸ αὐτό) zusammenzukommen, weil die Gemeinde hier ihren Ort der Anbetung in Geist und Wahrheit hat.[7]

---

[7] J. Boguniowski: „EPI TO AYTO". Die älteste christliche Bezeichnung des liturgischen Raumes. In: EL 102 (1988) 446-455.

Frühe Symbolik des Kirchenraums

Die ersten Christen versammelten sich zur Feier der Liturgie in Privathäusern. Doch hält es Bouyer für sicher, daß die Gemeinden schon lange vor dem Ende der Verfolgungen über Gebäude verfügten, die eigens dem Gottesdienst dienten. Daß die Anlage eines römischen Patrizierhauses unverändert für die Liturgie in Dienst genommen wurde, wird für ebenso unwahrscheinlich gehalten wie die Nutzung der römischen Katakomben dafür.[8] Ein zur Kirche umgebautes Wohnhaus – zurückdatierbar auf die Jahre 232/33 – wurde 1931/32 in der antiken Stadt Dura-Europos am oberen Euphrat ausgegraben.[9] In einem 13 x 5 m großen Versammlungsraum weist ein Podest an der Ostseite auf die Stelle der bischöflichen Kathedra und/oder eines Altars hin; ein kleinerer, mit Fresken versehener Raum diente wahrscheinlich als Baptisterium.
Bei der Raumgestaltung war die Synagoge Vorbild.[10] Diese war mehr als ein „Lehrhaus", sondern immer auch Ort einer rituellen Feier, die „mit der Anerkennung und dem Kult einer besonderen Gegenwart Gottes unter den Seinen eng verbunden" blieb.[11] Die Synagoge hatte drei Brennpunkte, um die sich das liturgische Leben konzentrierte. Der inmitten der Synagoge befindliche „Stuhl des Mose", der zeremonielle Lehrstuhl, sollte die Kontinuität der Lehre von Mose bis in die Gegenwart anzeigen. Er war ausgerichtet auf den zweiten Brennpunkt, die „Bundeslade"[12]. Sie stand vor dem Exil allein im Jerusalemer Tempel, ihr Deckel mit der Abbildung zweier Cherubim galt als Thron für den unsichtbar gegenwärtigen Bundesgott. Nach der Wiedererrichtung des Tempels wurde die Bundeslade nicht ersetzt, das Allerheiligste blieb zwar leer, galt aber nach wie vor als Ort der besonderen Gegenwart Jahwes. „Die Lade in den Synagogen blieb als Erinnerung an die ursprüngliche Bundeslade erhalten; auf ihren Deckel wurde Jahr um Jahr, zum Zeichen der Versöhnung zwischen Gott und seinem Volk, das Sühneblut gesprengt. Ihre Verbindung zu der einen authentischen und unauffindbaren Lade besteht darin, daß in ihr die Torarollen aufbewahrt werden, wie in der früheren, als Zeichen der Gegenwart Gottes. Genau wie im Allerheiligsten wurde die Lade in jeder Synagoge durch einen Schleier geschützt, vor dem die sieben Lichter der Menora, des siebenarmigen Leuchters, brannten."[13] Gebetet wurde über die Lade stets in Richtung Jerusalem. Dritter Brennpunkt war das Bema, der zentral gelegene, erhöhte Ort der Schriftle-

---

[8] Vgl. L. Bouyer: Liturgie und Architektur. Einsiedeln – Freiburg i. Br. 1993, 43-45. Nach A. Adam: Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchbaus. Freiburg – Basel – Wien 1984, 17, kamen die Katakomben wohl nur an den Gedenktagen der dort ruhenden Märtyrer als Gottesdiensträume in Betracht. Ähnlich N. Duval: L'espace liturgique dans les églises paléochrétiennes. In: MD 193 (1993) 7-29. 7.

[9] Vgl. A. v. Gerkan: Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura. In: RQ 42 (1934) 219-232. C. H. Kraeling: The Christian Building. In: C. B. Welles: The Excavations at Dura-Europos. Final report VIII, part II. New Haven 1967.

[10] Vgl. Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 15f.

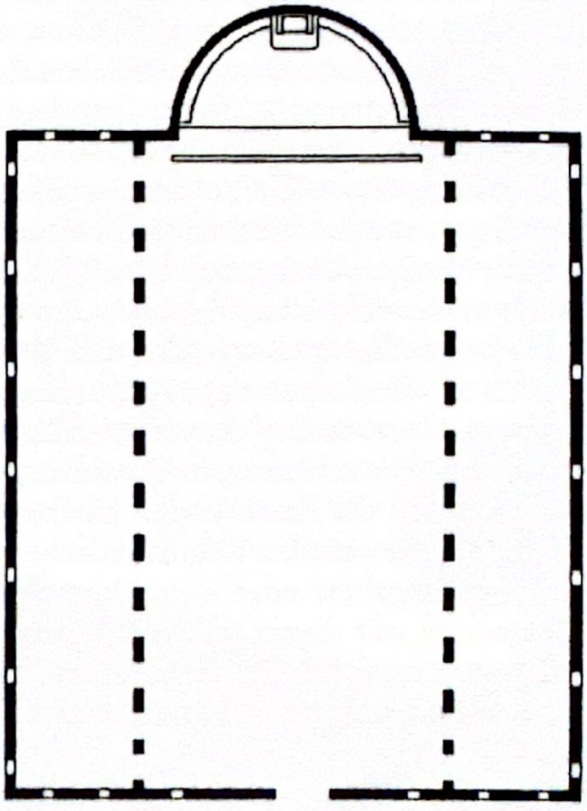
[11] Bouyer, Liturgie und Architektur 17. Freilich handelt es sich stets um eine Gegenwart nach den Maßgaben der Schekinah-Lehre!

[12] Vgl. A. van den Born: Art: „Lade". In: H. Haag (Hg.): Bibel-Lexikon. Einsiedeln – Zürich – Köln ²1968, 1007-1009.

[13] Bouyer, Liturgie und Architektur 21.

sung. Als auch die Synagogen die Bauform der Basilika annahmen, waren sie so nach Jerusalem ausgerichtet, daß die Lade in einer dem Haupteingang gegenüberliegenden Apsis gen Jerusalem stand und vor ihr das Bema mit dem Sitz des Mose Aufstellung fand. „Wie die jeweilige Anordnung der Einrichtung auch immer gewesen sein mag, die Beziehung zwischen der Versammlung rund um den Stuhl des Mose, der Bundeslade und Jerusalem blieb dieselbe. Die Gemeinde versammelte sich um den Rabbi und seine Unterweisung. Aber die Lade, der die Schriftrollen des Gesetzes und der Propheten entnommen wurden, blieb für alle der Brennpunkt der immerwährenden Gegenwart Gottes."[14]
Die frühen syrischen Kirchen stellen eine christianisierte Form der jüdischen Synagoge dar. Auf dem Bema finden nach wie vor die Lesungen statt, der Stuhl des Mose ist zum Stuhl des Bischofs geworden. Die Kirchen sind aber nicht mehr nach Jerusalem ausgerichtet, sondern nach Osten, von wo man Christus als den „Aufgang aus der Höhe" erwartet. In der Apsis der Ostwand steht der Altar; aus der Bundeslade der Synagoge wurde der Thron für das Evangeliar.[15] Wesentliche Elemente des christlichen Kirchengebäudes sind aus der jüdischen Tradition übernommen und schon in den frühen syrischen Kirchen ausgebildet: Altar, Priestersitz, Ort der Wortverkündigung.

Die altchristliche Basilika als Stammutter christlichen Kirchbaus



Als der christliche Glaube in kurzer Zeit von einer verfolgten zur staatlich geförderten Religion wurde und viele Christen wurden, auch wenn die Motivation dazu nicht mehr allein aus Überzeugung kam wie in den Verfolgungszeiten, da brauchte man größere Versammlungsgebäude, die die größer gewordenen Gemeinden zu fassen vermochten. So übernahmen die Christen für die neuen Gottesdienstgebäude die Bauweise ein- bis mehrschiffiger „Basiliken", Versammlungshallen, die in den Städten ursprünglich staatlichen Zwecken dienten (Gerichtsverhandlungen, Versammlungen verschiedenster Art) und als „königliche Hallen" (Βασιλικὴ στοά, Basilike Stoa) bezeichnet wurden.
Der Grundriß einer „Basilika", die zeremoniellen oder juristischen Zwecken diente, war denkbar einfach: Ein Gebäude

[14] Ebd. 23-25.
[15] Vgl. ebd. 30-42: Die frühen syrischen Kirchen.

von rechteckigem Grundriß, das möglichst viele Besucher fassen sollte, hatte an einer seiner Schmalseiten eine halbrunde Ausbuchtung („Apsis"), in deren Mitte sich der Thron für den Herrscher oder seinen örtlichen Stellvertreter befand. Zu beiden Seiten dieses Throns befanden sich die Sitze für die Beamten und weiteren Inhabern staatlicher Autorität, der „Synthronos". Dieser Raum für die Inhaber staatlicher Macht wurde besonders in Basiliken, die der Rechtsprechung dienten, vom Raum des Volkes durch Stufen und durch eine niedrige Einzäunung („Cancelli") abgegrenzt; der so entstandene Raum hieß „Bema" (Bühne).
Nach Übernahme dieser Basiliken durch die Christen bedurfte es nur noch weniger Ergänzungen, damit man in ihnen die Eucharistie feiern konnte: Man brauchte einen Altartisch und einen Ort für die Verkündigung des Gotteswortes, den Ambo, einen leicht erhöhten Ort, von dem man das Verkündigte auch gut hören konnte. Auch ergänzte man die Basilika durch ein Querhaus, so daß der Grundriß die Form eines lateinischen Kreuzes annahm. Man vermutet, daß das Querhaus als Erweiterung des Altarraums über die ganze Breite der Kirche notwendig wurde, um den Opfergang der Gläubigen (die ja neben Brot und Wein auch noch viele andere Dinge für den Gebrauch der Gemeinde opferten) geordnet durchführen zu können. Der Thron des Herrschers wurde zum bischöflichen Thron („Kathedra"), der „Synthronos" der Beamten zum Platz für die Priester; von dort aus wurde der Wortgottesdienst geleitet. Wenn man neue Kirchen baute, dann folgte man dem Grundmuster der Basilika, richtete sie aber zunehmend nach Osten aus, so daß die Apsis nach Osten gerichtet war, weil man damals dem Gebet nach Osten, der aufgehenden Sonne zu als Symbol für den wiederkommenden Christus, ein großes Gewicht beilegte. Wenn z. B. in nach Westen ausgerichteten Kirchen der Priester betete, dann wandte er sich beim Gebet ebenfalls nach Osten, also dem Eingang und den Gläubigen zu; aber auch diese wandten sich nach Osten, so daß der Priester lauter Rücken vor sich sah; bei der Ostung einer Kirche beteten alle nach Osten gewandt, nur blickten jetzt die Gläubigen auf den Rücken des Priesters, wie dies ja noch in der früheren Meßfeier bis zur Neugestaltung nach dem 2. Vatikanum täglich erlebt werden konnte.[16]
Auch in den folgenden Epochen der Kirchbaukunst hat dieser basilikale Grundtyp seine prägenden Spuren in Ost und West hinterlassen.
Durch die Verlängerung des Querhauses über die Breite der Längswände hinaus und die Überbauung der Schnittfläche von Längs- und Querarmen des so entstandenen kreuzförmigen Grundrisses mit einer Kuppel (Vierungskuppel) entwickelte sich die Kreuzkuppelkirche. Sie sollte zum Grundmuster der byzantinischen Kirche werden. Die Ehrfurcht vor dem Altar führte dazu, ihn mit Vorhängen zu umgeben oder die Altarschranken zu erhöhen, woraus im Osten die Ikonostase mit ihrem festen Bildprogramm wurde.[17] Der Ausbau der Apsis, die Anlegung mehrerer Apsiden, führte zu Nebenräumen („Pastophorien"),[18] wie sie in der byzantinischen Kirche heute noch eine liturgische Funktion erfüllen als

---

[16] Vgl. O. Nußbaum: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung. 2 Bde., Bonn 1965.
[17] Vgl. Onasch 56-61.
[18] Vgl. ebd. 299f.

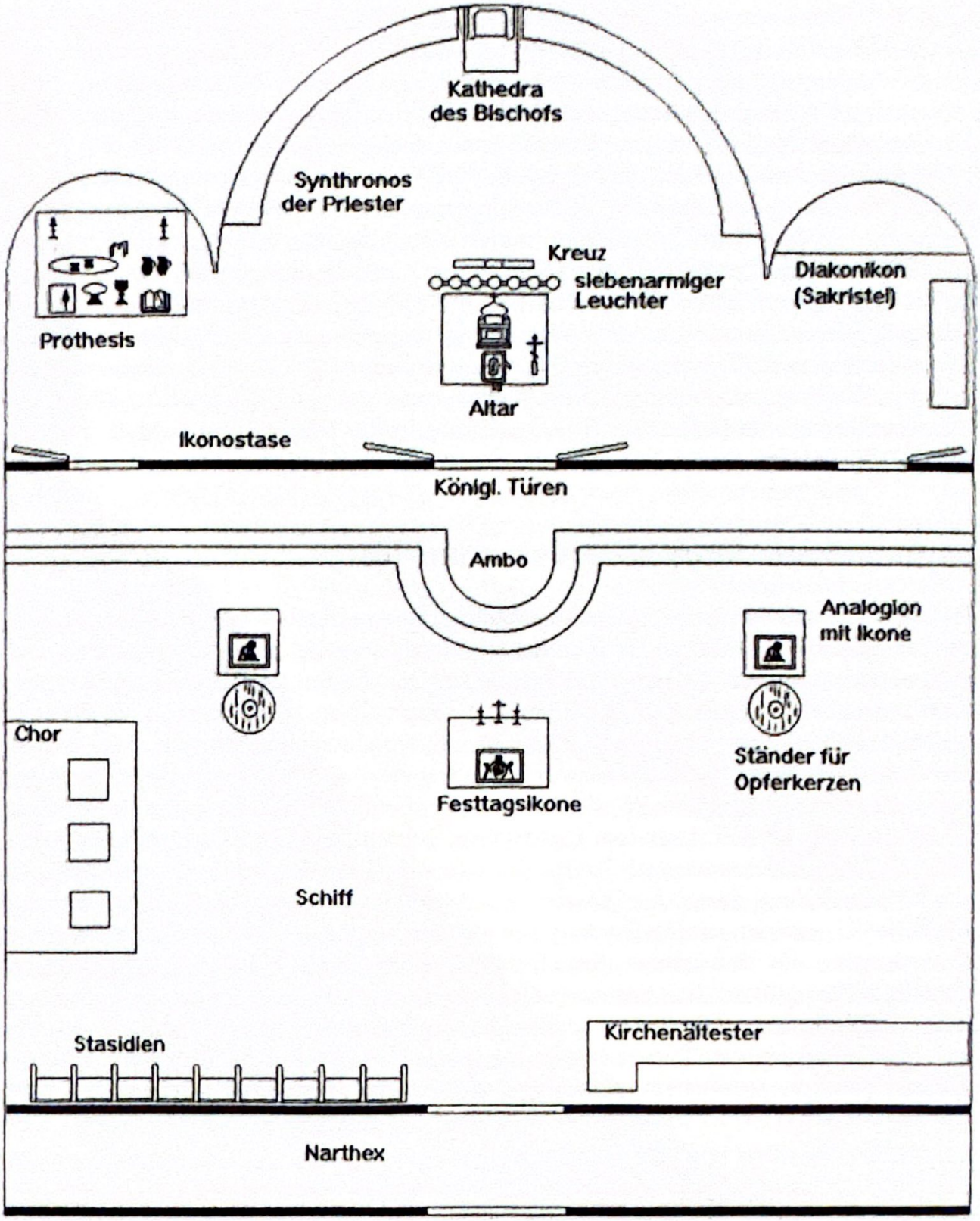
Prothesis[19] (Apsisraum mit dem Rüsttisch für die Gabenbereitung) und Diakonikon (der abendländischen Sakristei entsprechend). Auch Vorbauten wurden der Kirche vorgelagert, ein geschlossener sowie ein offener Vorhof („Exo- bzw. Endonarthex"),[20] von denen der innere als Raum der Katechumenen und Büßer, als Repräsentationsraum sowie zu verschiedenen Gelegenheiten (z. B. bei der Litia, einer Prozession in der Feier der Vigil) bei der Feier der Liturgie eine Rolle spielte. Mit dem Rückzug des Altares in die Hauptapsis thront die Kuppel über dem Gläubigenraum („Naos-Schiff");[21] dieser symbolisiert das himmlische Jerusalem, von dem Christus (als Mosaikbild des Pantokrators) auf die liturgische Versammlung herabblickt.[22] „Ein solcher Raum ist nicht mehr Wegkirche, sondern Verweilraum unter geöffnetem Himmel ... Höhepunkt des Kuppelbaus ist die Hagia Sophia des Kaisers Justinian in Konstantinopel, erbaut zwischen 532-537."[23] In einem solchen Raum ist die „präsentische (vertikale) Eschatologie" gut möglich, von der Meyer als Charakteristikum der östlichen Riten spricht: „In der Feier selbst ‚öffnet' sich der Himmel."[24]

Die byzantinische Kirche als Szenarium des Heils

Gerade die Einrichtung einer Kirche gibt Zeugnis von dem, was sich in ihr abspielt, und infolgedessen auch von der Konzeption des Gottesdienstes, den man darin feiert. In einer reformierten Gemeinde ist die zentrale Stellung der Predigt im Gottesdienst schon erkennbar in der alles überragenden Stellung der Kanzel; in verschiedenen lutherischen Kirchen gibt es einen sog. „Kanzelaltar", bei dem die Kanzel über dem Altartisch angeordnet ist, der somit auch noch den Sakramentsgottesdienst bezeugt, aber den Vorrang der Predigt augenscheinlich macht.[25] Die katholischen Kirchen dienten in der Zeit nach dem Konzil von Trient mit ihrem Raumprogramm den Zielen der Gegenreformation.[26] In der Barockzeit sollten sie durch die architektonische Verherrlichung des in der Hostie gegenwärtigen Christus den Glauben an seine wirkliche Gegenwart in der Eucharistie stärken, und die Fluchtlinien lenkten die Konzentration des Betrachters deshalb auf den Hochaltar mit dem Tabernakel im Zentrum oder auch auf den Aussetzungsthron für die Monstranz über demselben.
Auch die Richtlinien für den gottesdienstlichen Raum nach der Liturgiereform, die drei sog. „Funktionsorte" vorsehen, zeugen vom Verständnis der Liturgie nach dem 2. Vatikanum, zu dessen Hauptmerkmalen die tätige Teilnahme aller gehört: Vom Priestersitz leitet der priesterliche Vorsteher die liturgische Versammlung, vom

---

[19] Vgl. ebd. 299-300, 315-316.
[20] Vgl. ebd. 279f.
[21] Vgl. ebd. 279.
[22] Vgl. ebd. 232f.
[23] Adam, Wo sich Gottes Volk versammelt 27f.
[24] Vgl. H. B. Meyer: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral: GdK 4. Regensburg 1989, 148f.
[25] Vgl. H. Mai: Der evangelische Kanzelaltar. Geschichte und Bedeutung. Halle 1969.
[26] S. Charles Borromée: Instruction de S. Charles Borromée pour la construction et l'ameublement des églises (Bref résumé de la Première Partie). In: MD 193 (1993) 85-90. Dazu: C. Gilardi: Le modèle Borroméen de l'espace liturgique. In: MD 193 (1993) 91-110.



Ambo hört sie Gottes Wort, und der Altar soll so angeordnet sein, daß alle an dem teilnehmen können, was sich dort ereignet.

Betritt ein abendländischer Christ zum ersten Mal eine byzantinische Kirche, dann wirkt sie auf ihn zunächst einmal fremd, vor allem dann, wenn keine Liturgie gefeiert wird. Er sieht keinen Altar, sondern das erste, was ihm auffällt, ist die Ikonenwand (Ikonostase), eine oftmals prächtig geschmückte Wand mit einer festgelegten

Anordnung von Ikonen.[27] Drei Türen sind in dieser Wand, eine zweiflügelige mittlere Tür („Königstür" – oder auch wegen der beiden Flügel in der Mehrzahl „königliche Türen" genannt), hinter der sich der Altar befindet, und zwei weitere Türen links und rechts von ihr, die aufgrund der Ausrichtung des Kirchengebäudes nach Osten auch „nördliche" und „südliche" Tür genannt werden. Wird kein Gottesdienst gefeiert, dann sind diese Türen geschlossen. Zumeist befindet sich hinter der Königstür auch noch ein Vorhang, der an denjenigen im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels erinnert, der beim Kreuzestod Jesu entzweiriß. Er verhindert den Blick auf den Altar vollends, auch wenn die Königstür selbst von niedriger Höhe oder ein gitterartiges Schnitzwerk sein sollte. In den meisten Kirchen fehlen Bänke; nur an den Wänden gibt es wenige Sitzgelegenheiten, sog. „Stasidien", die sehr an das Chorgestühl abendländischer Klosterkirchen erinnern. Dafür gibt es viele pultähnliche Ikonenständer, auf denen Ikonen liegen, vor denen die Gläubigen kleine Kerzen anzünden, bevor sie sie mit einem Kuß ehren.

Überhaupt fällt die reiche Ausmalung der Kirche auf; es gibt so gut wie keine leere Stelle an den Wänden, alles ist mit Darstellungen der Heilsgeschichte und mit Heiligenbildern versehen, und über dem Raum der Gläubigen gibt es meist eine Kuppel, von der herab das Bildnis Christi als des Weltenherrschers („Pantokrator") auf die versammelten Gläubigen herabblickt.[28]

Wendet man sich vom „Hauptschiff" nach Westen, also dem Ausgang zu, dann betritt man in vielen byzantinischen Kirchen eine Vorhalle („Narthex"), deren Wände bildliche Darstellungen zeigen, die sich ebenfalls nach einem festen Bildprogramm richten.

Auch der Grundriß einer typischen byzantinischen Kirche verrät noch den Urtyp der altchristlichen Basilika, wenn auch hier drei Apsiden zum Grundmuster gehören, die sich aus den Pastophorien entwickelt haben. Pastophorien waren sowohl Götternischen in heidnischen Tempeln als auch Schatzkammern und Levitenwohnungen am Jerusalemer Tempel, im Grunde also Nebengebäude. Die byzantinische Kirche übernahm diese Nebenräume, die ansonsten an den Westeingang gelangten. Auch das Abendland hatte ja meistens die Sakristei in Nähe des Altarraums. Aus Vorräumen zu Basiliken und Kreuzkuppelkirchen entwickelte sich der „Narthex", dessen Tür, die zum Hauptraum („Schiff") führt, in Anlehnung an den Jerusalemer Tempel die „schöne Pforte" heißt. In diesem Grundriß einer byzantinischen Kirche entdeckt man also eine Dreiteilung: Narthex (Vorhalle), Schiff (Hauptraum der Gläubigen), Allerheiligstes (Altarraum, der vom Schiff durch die Ikonenwand getrennt ist).

Diese Dreiteilung hat symbolische Bedeutung und sagt Wesentliches aus über das Verständnis der heiligen Liturgie selbst: Sie ist als wirkliche Gegenwart der Heilsgeheimnisse ein Mysteriendrama, das eines Szenariums bedarf, in welchem es sich im wahrsten Sinn des Wortes abspielt. Das Allerheiligste mit dem Altar stellt den Himmel dar. Der Altar ist der Thron Christi. Und so wie die Menschen jetzt nur verhüllt

---

[27] Vgl. Onasch 56-61.

[28] Vgl. ebd. 232f.

schauen und noch nicht von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13, 12), ist der Altar meist den Blicken entzogen. Nur in der Liturgie selbst wird er sichtbar, nur in ihr ereignet sich ein Durchschreiten der Ikonenwand, weil in ihr ein Lebensaustausch zwischen Himmel und Erde stattfindet. Jetzt sehen wir nur in Bildern; und der byzantinische Christ sieht ja an der Ikonostase tatsächlich die Bilder des Herrn und der Heiligen; aber nicht nur an der Ikonenwand, sondern überall im Kirchenschiff. Gott, die Engel und die Heiligen – der ganze Himmel also ist mitten unter uns, ganz wirklich, aber dennoch verborgen. So ist das Kirchenschiff Symbol des erlösten Christenlebens, das auf dem Weg ist zur vollendeten Anschauung der Herrlichkeit Gottes. Von daher hat es auch den Namen „Schiff": Schon im christlichen Altertum verglich man die Kirche mit dem Schiff des Odysseus, das an den lebensgefährlichen Klippen der Sirenen vorbeifährt mit Christus als an den Mastbaum gefesselten Odysseus.[29]
Die Kirche ist das Schiff der Erlösten, das sie zum Hafen des Himmels fährt. Diese Schiffssymbolik ist auch dem Abendland – wie der Name „Kirchenschiff" es sagt – nicht unbekannt; sie begegnet z. B. auch in dem Adventslied „Es kommt ein Schiff geladen". Das Bildprogramm des Narthex, des Vorraums, ist das Jüngste Gericht oder Bilder der Passion Christi. Man vermutet, daß sich im Narthex die öffentlichen Büßer aufhielten, die noch nicht wieder zur gottesdienstlichen Gemeinschaft zugelassen waren. Auf jeden Fall hat der Narthex etwas mit Buße zu tun, schon sein Bildprogramm läßt darauf schließen. So betritt der Christ, der aus den Geschäften und Sorgen des Alltags kommt, die Kirche durch den Narthex, der ihm seine Erlösungsbedürftigkeit in Erinnerung ruft; er kommt zum Schiff, zum Gläubigenraum, von dessen Kuppel herab ihn Christus anblickt, und weiß sich durch Taufe und Firmung hineingestellt in das erlöste Leben, das in ihm grundgelegt ist. Er schaut auf die Ikonenwand als Symbol des Himmels, auf den er in einem gläubigen Leben zugeht und von dem aus ihm in der Liturgie immer wieder Aufrichtung zuteil wird durch das Wort und die Gnade der Sakramente.

Das Allerheiligste selbst

Wie einst im Jerusalemer Tempel kennt auch die byzantinische Kirche einen Bezirk, den sie als „Allerheiligstes" bezeichnet und zu dem – zumindest während der Liturgie – nur der diensttuende Klerus Zutritt hat.
Da man sich in unseren Tagen gern auf die geistliche Verwandtschaft zwischen Christen und Juden beruft, tut es gut, die geistige Verwandtschaft gerade der byzantinischen Kirche mit dem Gottesdienstraum des alttestamentlichen Bundesvolkes aufzuzeigen: Gerade diese genannte Zweiteilung des Raumes steht nach Every in einem Kontinuum der frühchristlichen Kirchen zu jüdischen Synagogen: „Ähnlichkeiten zwischen jüdischen Synagogen und frühchristlichen Kirchen, wovon eine Anzahl alter Überreste vorhanden ist, deuten darauf hin, daß im 2. oder 3. Jahrhun-

[29] Vgl. H. Rahner: Antenna Crucis. Teil 1: Odysseus am Mastbaum. In: ZKG 65 (1941) 125-152.

dert ein Standardtyp solcher Kultgebäude bestanden hat. Für gewöhnlich enthielt er zwei heilige Orte: einen Schrein für die heiligen Bücher, der meistens mit einem Schleier umhüllt war, und den heiligen Raum, oft in einer Apsis, die in den Synagogen die Richtung auf den Tempel zu Jerusalem hin anzeigte. Dieser sakrale Raum war ursprünglich wie das Allerheiligste des zweiten Tempels leer, mit der Zeit aber wurde der Schrein mit den heiligen Büchern in ihm untergebracht. In christlichen Kirchen wurde er zum Ort für den heiligen Tisch, wo die Eucharistie gefeiert wurde; er war aber nicht mehr nach dem irdischen Jerusalem ausgerichtet, sondern nach Sonnenaufgang und so auf das Kommen des Menschensohnes hin."[30]
Dennoch gibt es zum Jerusalemer Tempel einen wichtigen Unterschied: Das Allerheiligste, das in byzantinischen Kirchen durch die Ikonenwand vom Gläubigenraum abgetrennt ist, stellt nicht eine wie auch immer geartete Wohnung Gottes unter den Menschen dar, sondern ist eine symbolische Darstellung des Himmels, von dem aus das Heilswirken seinen Ausgang nimmt.
Wie befremdlich mag dem auf gottesdienstliche Gemeinschaft fixierten Christen auf den ersten Blick die Ikonostase wirken, bringt sie doch anscheinend gerade das Trennende zur Darstellung und teilt die eine Gemeinschaft auf in wenige Individuen hinter und viele vor der Ikonenwand.[31] Aber: Wenn sich abendländische Theologen über die Ikonostase äußern, dann besteht die Gefahr, daß sie – bei aller vorhandenen und unbestrittenen Sachkenntnis über historische Detailfragen – neben „Exegese" (als wissenschaftlicher Erläuterung des Phänomens an sich) auch „Eisegese" betreiben, wenn Vorstellungen, die weder der Ikonentheologie des Ostens noch seinem Liturgieverständnis entsprechen, in die Bewertung der Bilderwand einfließen.[32] Die Ikone steht für die personale Beziehung des lebendigen, aber unsichtbaren Abgebildeten zum lebendigen, sichtbaren Betrachter; durch die Ikone nimmt der Abgebildete Beziehung auf, ohne in der Beziehung durch das Instrument der Ikone identifiziert werden zu können mit dem Bild, wozu viel mehr noch die dreidimensionale Statue, die ergriffen, bekleidet und umhergeführt werden kann, verlockt.[33]

---

[30] G. Every: Sakralisierung und Säkularisierung im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus. In: Concilium 5 (1969) 507-512. 508f.

[31] Vgl. H. Kahlefeld: Das Problem des Kultes. In: LJ 17 (1967) 32-39. 38: „Bedenklicher ist als Kultphänomen die Verbergung des sakramentalen Geschehens vor den Getauften: visuell, durch die östliche Ikonostase und ihren Vorhang, oder akustisch, durch das unhörbare Sprechen des Kanons im Westen. In beiden Formen wird die Tischgenossenschaft der Getauften geleugnet und ein kultisch ausgesondertes Priestertum dargestellt." Zu ergänzen wäre: Eine trennende Funktion, die von Kahlefeld der Ikonostase zugeschrieben wird, hatte tatsächlich der mittelalterliche Lettner in abendländischen Kirchen, nicht aber die östliche Ikonostase als Instrument, das ja gerade Beziehungswirklichkeit (Bilder, Prozessionen usw.) darstellen soll.

[32] Z. B. die obengenannte Bewertung Kahlefelds oder auch bei Onasch 56-59, bes. 58.

[33] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 222: „Certes, l'icône n'a pas de réalité propre en elle-même – une blanche de bois –, mais c'est justement parce qu'elle tire toute sa valeur de sa participation au ‚tout-autre', qu'elle ne peut rien enfermer en elle-même, mais devient un point schématique de rayonnement de la présence, et la présence n'est point localisée. L'icône l'atteste seulement ‚comme si on la contemplait face à face'. L'absence de volume exclut toute matérialisation; si dans la piété occidentale, une statue peut s'animer, une icône orientale jamais, car elle suscite une rayonnante présence hors de son propre point de condensation."

Damit besteht zwischen der östlichen Ikonostase und dem westlichen Lettner ein grundlegender Unterschied: Der Lettner trennt das Volk weniger vom Altar als vom Klerus und seiner eigenen Klerusliturgie; darauf verweist schon die Aufstellung eines eigenen Volksaltars vor dem Lettner in dem für den Volksgottesdienst verbleibenden Raum.[34] Indem die Ikonostase aber vom Altar trennt und mit den Ikonen des Herrn und der Heiligen versehen ist, verbindet sie in der Trennung, indem sie die Verbindung zwischen Gott und Schöpfung, zwischen unsichtbarer und sichtbarer Natur, darstellt. So erklärt schon Symeon den Sinn der δίστυλα (Distyla), einer entsprechenden Vorform der heutigen Bilderwand der byzantinischen Kirchen:[35] Sie zeigen den „Unterschied zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem und sind wie das Firmament, das das Stoffliche und Geistige voneinander scheidet." Die Ikonen Christi und der Heiligen auf ihnen zeigen die Spannung der verschiedenen Gegenwartsweisen an: Christus ist mit den Heiligen im Himmel und zugleich mitten unter den Feiernden; zugleich lehren die heiligen Bilder, daß die Trennung zwischen Unsichtbar und Sichtbar einmal aufgehoben sein wird, wenn Christus kommt.[36] So stellt die Ikonostase im heiligen Drama der Liturgie, in dem sich in heiligen Zeichen hier und jetzt die Heilsgeheimnisse vollziehen, einen unverzichtbaren Bestandteil des Szenariums dar.

Bei aller ökumenischen Annäherung zwischen östlichem und westlichem Christentum, bei aller Feststellung von grundsätzlichen Gemeinsamkeiten: Die theologische Durchdringung des Gottesdienstes, sein Verständnis als Mysteriendrama und die daraus zu ziehenden Konsequenzen für die liturgische Feier sind im Abendland – weniger in der Theologie als in der gottesdienstlichen Praxis vor Ort – noch sehr defizitär. Dies wurde durch das 2. Vatikanum und die von ihm begonnene Liturgiereform nicht nur wenig verbessert, sondern jetzt kommen die Unterschiede und Defizite auch noch um so stärker zum Tragen. Die bereits angesprochenen Fehldeutungen des Gottesdienstes als Menschenwerk zur gegenseitigen Belehrung und Motivierung, die Herausstellung des aktiven Mitmachenkönnens ohne Rücksicht auf einen geistlich gelungenen inneren Mitvollzug, die die Liturgie als göttliches Heilswerk zerstörende Unterwerfung der gesamten liturgischen Fortentwicklung unter das alles entscheidende Kriterium der aktiven Teilnahme aller zum Gottesdienst Versammelten[37] sind eben typisch westliche Fehlformen; von ihnen her kann der Blick auf das gottesdienstliche Leben des Ostens und damit auch in seine Kirchen hinein nur als von vornherein verfälscht gelten.

Nicht als ob der Westen das Prinzip der tätigen Teilnahme allein für sich reklamieren könnte, auch der Osten hat seine eigene Art der Einbeziehung des Volkes in das liturgische Geschehen, aber der Altar ist eben nicht daraufhin angelegt, daß jeder-

---

[34] Vgl. J. Braun: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. 2 Bde., München 1924, I, 401-406.

[35] Vgl. Kallinikos 110.

[36] Vgl. Dialogos 136 – PG 155, 345 C-D.

[37] Vgl. A. A. Häußling: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: ALw 31 (1989) 1-32; ders.: Nachkonziliare Paradigmenwechsel und das Schicksal der Liturgiereform. In: ThG 32 (1989) 243-254; ders.: Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns. In: LJ 38 (1988) 94-108.

mann das sich auf ihm Ereignende mitverfolgen sollte, sondern dieses ist Teil jenes Mysteriums, das sich in der Verborgenheit hinter der Ikonenwand vollzieht. Zu den festgelegten Zeitpunkten im Ablauf der Liturgie ereignet sich sichtbar das, was die Liturgie und die in ihr gegenwärtige Heilsgeschichte als Ganzes sind: der Lebensaustausch zwischen Himmel und Erde.

Zentrum des Allerheiligsten ist der Altar. An das Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern erinnert noch die Bezeichnung „heiliger Tisch". Aber ebenso wird er als „Thron" bezeichnet, auf dem Christus in den Elementen von Brot und Wein und in seinem Wort Platz nimmt; auch mahnt der leere Thron zum Warten auf den zum Endgericht kommenden Herrn.[38]

Hatte die Reliquienverehrung im frühmittelalterlichen Abendland dazu geführt, Schreine auf den Altar zu stellen, und war es seit der Jahrtausendwende üblich geworden, Kreuz und Leuchter[39] ebenfalls auf dem Altar zu plazieren, so darf sich auf einem Altar in einer byzantinischen Kirche nichts befinden außer dem Evangelienbuch, dem Tabernakel für die Krankenkommunion und einem liegenden Kreuz, noch nicht einmal Leuchter, auch keine Blumen, geschweige denn ein Mikrophon oder andere Utensilien, seien sie auch noch so nützlich. Die byzantinische Kirche kennt sogar eine eigene Ikone, die einen leeren Altar darstellt und „Thronbereitung" heißt (Hetoimasia tou thronou) und damit die Symbolik des Altars hervorhebt als Zeichen des in der Liturgie immer neu, am Ende der Zeiten aber endgültig wiederkommenden Christus.[40] In einigen Kirchen wird der Grundsatz, daß sich auf dem Altar als Thron Christi nichts anderes befinden darf als Evangelienbuch, Tabernakel und Kreuz so streng genommen, daß sogar für die liturgischen Bücher, die der Priester während der Liturgie benötigt, ein eigenes Lesepult vor dem Altar steht.

Der Altar ist von quadratischer Form und mit zwei Decken verhüllt, von denen die untere an allen vier Seiten bis auf den Boden reicht („Katasarkion"); sie ist aus Seiden-, Brokatstoff oder aus Leinen und bedeutet das Grablinnen Christi. Darüber liegt die eigentliche, aus wertvollen Stoffen gefertigte Altardecke („Endyte").[41] Eine dritte Decke ist das „Eileton",[42] das in Form und Größe dem abendländischen Korporale gleicht, ebenfalls aus weißer Seide, da es das Schweißtuch des ins Grab gelegten Christus darstellt. In das Eileton eingeschlagen wird das „Antimension"; es liegt zusammen mit diesem gefaltet unter dem Evangelienbuch und ist ein vom obersten Hierarchen geweihtes Tuch mit der Darstellung der Grablegung Christi, an dessen Rückseite in einem Säckchen Reliquien befestigt sind. Zu Beginn der Eucharistiefeier wird es entfaltet, und nur auf ihm darf eine heilige Liturgie gefeiert werden. Es ist auch ein Symbol für die kirchliche Einheit, sozusagen Ausdruck für einen einzigen Altar einer einzigen Kirche, weshalb es auch die Unterschrift des Patriarchen oder Metropoliten trägt, der es geweiht hat.

---

[38] Vgl. Th. v. Bogyay: Art. „Thron" (Hetoimasia). In: LCI IV, 304-313.

[39] Vgl. Braun, Altargerät 469-474, 492-498.

[40] Vgl. Onasch 156f.

[41] P. Speck: Die Ἐνδύτη. Literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche. In: JÖBG 15 (1966) 323-375.

[42] Vgl. M. Kunzler: Art. „Iliton". In: LThK³, V, 1996, 422-423.

Hinter dem Altar steht auf dem Fußboden ein oft mannshoher siebenarmiger Leuchter, der natürlich an den siebenarmigen Leuchter des Jerusalemer Tempels erinnert. Hinter diesem befindet sich oft ein großes, gemaltes Kruzifix. In nicht wenigen Kirchen stehen links und rechts von dem gemalten Altarkreuz eigenartige Geräte, die Rhipidien oder „sechsflügeligen Engelikonen", die „Hexapterygen": Dies sind ehemals liturgische Fächer, mit denen man in den heißen Gegenden über dem Altar wedelte, die aber bald zu Engelikonen wurden, mit denen man die unsichtbaren Bewegungen der himmlischen Scharen um Gottes Thron spielerisch nachahmt, indem man über dem Altar und den konsekrierten Gaben damit wedelt. Wohlgemerkt: Bei dieser Beschreibung handelt es sich stets um Idealdarstellungen; in vielen Kirchen befinden sich Leuchter und Kruzifix nach westlichem Vorbild auch auf dem Altar selbst.
In der linken (nördlichen) Apsis steht der Rüsttisch, der dem Altar sehr ähnelt. Auf ihm werden zu Beginn der Liturgie die Gaben nach einem fest ausgestalteten Ritual bereitet (die „Proskomidie"). Dort verbleiben die vorbereiteten Gaben bis zum „großen Einzug", zur festlichen Gabenprozession zum Beginn der eigentlichen Eucharistiefeier. Am Rüsttisch oder an der Wand hinter ihm ist eine bildliche Darstellung der Geburt Christi: Wie Christus einmal Fleisch annahm aus der Jungfrau Maria, so wird er in jeder eucharistischen Liturgie in Brot und Wein wieder Fleisch und Blut, um von den Menschen genossen zu werden, die davon das ewige Leben haben.
In der Apsis befindet sich auch in der kleinsten Dorfkirche ein Bischofsthron, meist mit einem Bild Christi oder einer Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit versehen. Auf dieser Kathedra nimmt der Priester niemals selbst Platz, sondern nur der Bischof, wenn er diese Kirche einmal besuchen sollte. Der Pfarrer hat seinen Platz (eigentlich nur während der Lesung durch den Lektor!) neben dem Bischofsthron, auf dem alten Synthronos der altchristlichen Basilika. Dadurch soll zum Ausdruck kommen, daß der Bischof der erste Priester seiner Diözesangemeinde ist und der Priester nur als sein Stellvertreter der Liturgie vorsteht.
Die rechte (südliche) Apsis wird „Diakonikon" genannt und entspricht in ihrer Funktion der Sakristei; dort werden die Gewänder und Geräte für die Feier aufbewahrt, dort kleiden sich die Priester, Diakone und die anderen Diensttuenden an.

Die Ikonostase[43]

Nichts „stört" den abendländischen Besucher einer Kirche des byzantinischen Ritus so sehr wie die Ikonenwand, die den Blick auf den Altar versperrt, die den zelebrierenden Klerus vom Volk abgrenzt und dieses vom Mitvollzug der liturgischen Feier ausgrenzt. Soviel von den wohl wichtigsten abendländischen (Vor-)Urteilen über das charakteristischste Element der Innenraumgestaltung byzantinischer Kirchen.

---

[43] Vgl. Onasch 56-59. L. Ouspenskij / W. Lossky: Der Sinn der Ikonen. Bern – Olten 1952, 59-56. P. Florenskij: Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. Mit einer Einführung von U. Werner. Stuttgart ²1988.

Daß all dies tatsächlich eine Aneinanderreihung von Vorurteilen ist, daß die dramaturgische Bedeutung der Ikonenwand und ihre kommunikative Funktion nicht gesehen werden, liegt an einer Unkenntnis der wichtigsten Grundzüge der Ikonentheologie.[44] Es muß hier daher darauf verwiesen werden, was im Kapitel über die liturgischen Geräte zu den heiligen Bildern ausgeführt worden ist.

Schon im christlichen Altertum kannte man den Brauch, den Altar, damals noch voll einsehbar, mit kleinen Begrenzungszäunchen zu umgeben, zum einen, um den Zelebranten den Ort für ihre liturgischen Funktionen freizuhalten, zum anderen aber, um die Heiligkeit des Altars herauszuheben. Aus diesen Umgrenzungen ist die Ikonostase langsam gewachsen. Zuerst wurde aus der Umgrenzung ein Säulenportikus, von dessen Trägerbalken man auch schon früh den Altar durch Vorhänge von den Blicken der ja noch ungetauften Katechumenen verbarg; erst als diese entlassen waren, zog man die Vorhänge zurück, so daß die Gläubigen jetzt auf den Altar schauen konnten. Zunehmende Ehrfurcht führte aber auch dazu, selbst den Gläubigen den Blick auf den Altar zu verhängen, ja in verschiedenen anderen orientalischen Riten steht der Altar gar in einem eigenen Raum, ist also sogar durch eine Mauer vom Gläubigenraum getrennt.

Im 8. Jahrhundert gab es in Byzanz massive kirchliche, theologische und sogar politische Unruhen über die Berechtigung der Herstellung und Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen. Die Bilderfeinde beriefen sich auf das alttestamentliche Bilderverbot und wollten allein die konsekrierten Gestalten als einzige legitime „Ikonen" Christi gelten lassen,[45] wobei aber nicht selten ganz andere als theologische Motive diese Auseinandersetzung bestimmten.[46] Die Befürworter der heiligen Bilder obsiegten schließlich mit der Argumentation, die klassisch der heilige Kirchenlehrer Johannes von Damaskus formulierte: In Christus ist Gott im Fleisch erschienen und sichtbar geworden. Wenn Gott sich also in die Sichtbarkeit erniedrigt, dann darf er auch als der Sichtbargewordene bildlich dargestellt werden.[47] Und da die Heiligen zweifellos Menschen sind, sind sie auch als sichtbare Wesen abbildbar; ihr Heiligenschein zeigt ja an, daß sie durch die unsichtbare Gnade Gottes heilig geworden sind. Wieso gibt es dann aber eine Darstellung der Dreifaltigkeit? Die byzantinische Kirche antwortet mit dem Hinweis auf den Besuch der drei Engel bei Abraham (Gen 17), die man als Symbol der Dreifaltigkeit ansieht. Also stellt sie die Trinität stets als die drei Engel dar, die bei Abraham zu Besuch weilten und die Geburt des Isaak ankündigten. Auch im Westen wird wohl die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow (Рублёв) am bekanntesten sein. Die auf abendländische Darstellungen zurückge-

---

[44] Zur Theologie der Ikone vgl. R. Erni: Das Christusbild der Ostkirche. Luzern – Stuttgart 1963; K. Kalokyris: Der Inhalt der Ikonographie der Ostkirchen. In: Concilium 16 (1980) 86-91; W. Nyssen: Zur Theologie der Ikone: HOK² II, 236-245; K. Onasch: Ikone – Kirche – Gesellschaft. Paderborn 1996.

[45] Vgl. S. Gero: The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources. In: ByzZ 68 (1975) 4-21.

[46] Zum Bilderstreit vgl. G. Ostrogorsky: Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau 1929; H.-G. Beck: Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte D 1). Göttingen – Zürich 1980, 67-90.

[47] Die Schriften des Johannes von Damaskos III: Contra imaginum calumniatores orationes tres. Hrsg. v. B. Kotter. Berlin 1975.

hende Ikone des „Gnadenstuhls" (Gottvater als der „Alte der Tage" trägt seinen gekreuzigten Sohn, und über beiden fliegt der Heilige Geist) wäre nach den Maßgaben der byzantinischen Ikonenmalerei und -theologie in der Tat problematisch.
Die Ikonen sind Fenster der Ewigkeit, durch die hindurch der unsichtbare und allgegenwärtige Gott sich dem Betenden zeigt. Alle Verehrung gilt deshalb nicht dem Bild selbst und seinem Material, sondern dem Dargestellten. Zu dieser Theologie des heiligen Bildes hat der Westen nicht gefunden; ihm ist das Bild vor allem eine „Bibel der Armen", eine Darstellung, die den des Lesens Unkundigen die Botschaft der Bibel vermitteln sollte.
Als die Bilderverehrer auf dem 2. Konzil von Nizäa 798 obsiegten – daran erinnert eigens der „Sonntag der Orthodoxie", d. h. der rechten Glaubenspraxis auch hinsichtlich der heiligen Ikonen –, erlangten diese auch in der Innengestaltung der Kirche eine große Bedeutung. Zunächst stellte man Ikonen auf die Umzäunung, die den Altar umgab, oder auch auf den Portikus. Nach und nach aber wuchs so eine feste Holzwand, an der Ikonen angebracht wurden, wobei sich ein festes Bildprogramm ergab.
Die Königstür im Zentrum trägt auf sechs Ikonen die Abbildungen des Verkündigungsengels und Marias; sodann die vier Evangelisten, eventuell mit ihren Symbolwesen. Die südliche und die nördliche Tür („diakonale Türen") tragen die Bildnisse der Engel oder heiliger Diakone. Über der Königstür oder auch als Abschlußikone ist das Abendmahl wiedergegeben. An den Türsäulen der königlichen Türen finden sich oft Ikonen der heiligen Väter, die als Verfasser liturgischer Texte besonders hervorgetreten sind, die Heiligen Johannes Chrysostomos und Basilius der Große. Die Hauptreihe beinhaltet rechts von der Königstür die Ikone Christi, des Weltenherrn, links diejenige der Gottesmutter mit Kind. Weitere Heilige bilden die anderen Ikonen der Hauptreihe. Die Reihe über der Hauptreihe hat die „Deisis", Christus, von fürbittenden Heiligen umgeben, im Zentrum, umgeben von den Ikonen, die die zwölf Hochfeste des Kirchenjahres darstellen. Darüber stellen die alttestamentlichen Propheten, die die Gottesmutter „des Zeichens" (Jes 7,14) umgeben, eine weitere Deisis dar, ebenso die Reihe, in der die alttestamentlichen Erzväter die Dreifaltigkeit umgeben, wie sie in der Gestalt der drei Engel bei Abraham erschienen ist. Den Abschluß bildet ein gemaltes Kruzifix. Diese Beschreibung hat nur Modellcharakter; viele nationale und regionale Besonderheiten weichen vom Ideal ab.
Vergleicht man die Ikonostase der byzantinischen Kirchen mit dem Szenarium des antiken Theaters, dann sind die Parallelen offensichtlich. Auch in den antiken Amphitheatern gab es eine Kulisse, meist ein in hausähnlicher Gestalt errichteter Aufbau, in welchem auch die drei Türen nicht fehlten. Wenn die endgültige Ausgestaltung der Ikonenwand auch längst nach der Blütezeit des antiken Theaters erfolgte, so erinnert dennoch dieses Szenarium daran, daß der christliche Osten die Liturgie als „heiliges Drama" versteht, in dem nicht nur etwas sichtbar dargestellt wird, sondern in dessen sichtbarer Gestalt die Erlösung selbst sich in heiligem Spiel hier und jetzt ereignet.
Die Höhe, die Gestalt und der Reichtum einer Ikonostase ist regional sehr verschieden. Besonders in russischen Kirchen gibt es Ikonenwände, die über zehn Meter hoch sind und bis an die Decke der Kirche reichen; oftmals sind sie künstlerisch vom Barock beeinflußt. Griechische Ikonenwände sind niedriger, ebenso ukrainische; oftmals beinhalten sie nur die Hauptikonen und die sog. „Festreihe", eine Anord-

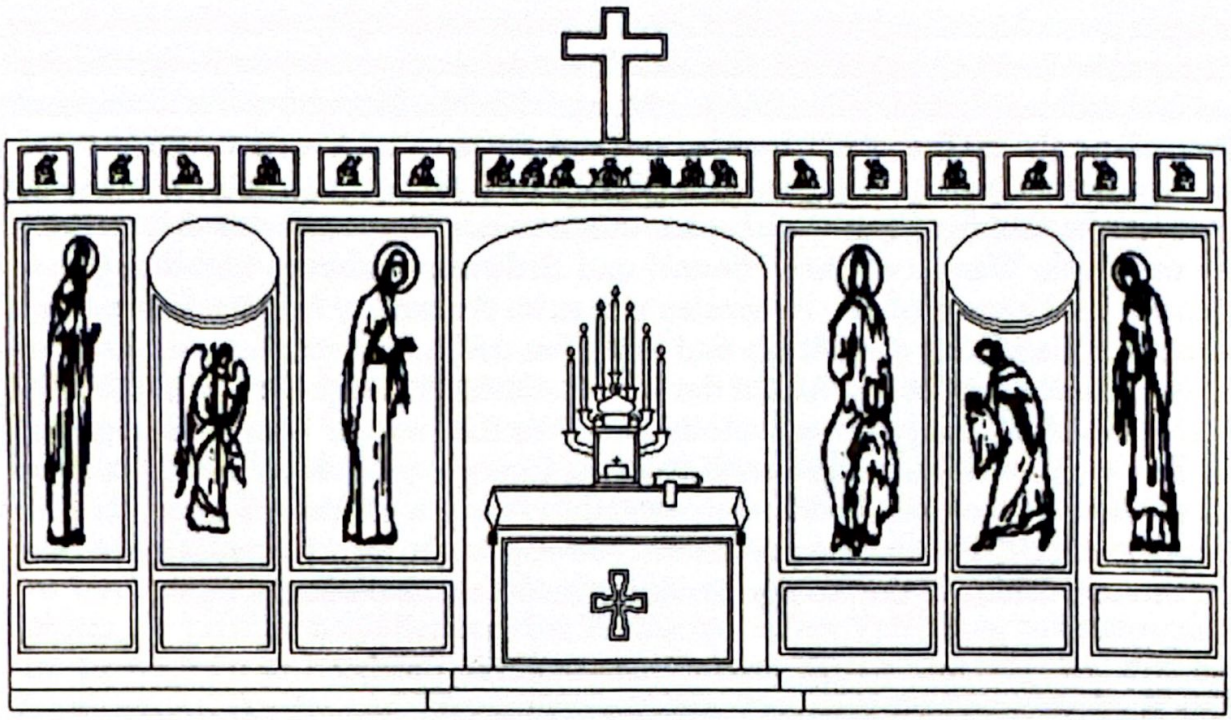


Abbildung einer kleineren Ikonostase; der Vorhang ist hinter den königlichen Türen zurückgezogen und gibt einen Blick auf den Altar frei

nung von zwölf Ikonen, deren Darstellung die zwölf Hauptfeste des Kirchenjahres wiedergibt.[48]

Da die beiden seitlichen Türen hauptsächlich vom Diakon benützt werden, wenn er zur Leitung des Gebets auf den Ambo tritt, tragen sie auch die Bezeichnung „Diakonentüren", und ihr Bildprogramm ist dementsprechend ausgerichtet; es zeigt entweder heilige Diakone oder Engel, deren unsichtbaren Dienst der Diakon in der irdischen Liturgie versieht. Die Königstür besteht zumeist aus Schnitzwerk, in das sechs Ikonen integriert sind: die Verkündigung auf zwei Ikonen (der Erzengel Gabriel und die Gottesmutter) sowie die vier Evangelisten. Rechts von der Königstür befindet sich in aller Regel die Ikone Christi als des Weltenherrschers, links davon die Ikone der Gottesgebärerin.

Oftmals findet sich in der Reihe der Hauptikonen auch der Vorläufer Christi, der letzte Prophet des Alten Bundes, Johannes der Täufer, der auf Christus hinweist. Zur Reihe der Hauptikonen zählen ebenfalls Darstellungen jener Heiligen, die zur Kirche oder zum Ort eine besondere Beziehung haben. Alle Ikonen der Hauptreihe sind Porträtikonen, stellen sie doch nach Schulz eine größere Nähe zu den abgebildeten Personen her als Ikonen, die Ereignisse darstellen und auf denen die Personen nur als Beteiligte am Geschehen dargestellt werden.[49]

Bei großen Ikonostasen gibt es über der Reihe der zwölf Feste noch die sog. „Deisis"-Reihe.[50] „Deisis" (Δέησις) heißt „Bitte" und zeigt den thronenden Christus,

---

[48] Vgl. Onasch 118.

[49] Schulz, Liturgie 121: „An die Stelle symbolhafter Deutung tritt das portraithafte Bild, in dem die höhere Wirklichkeit der direkten Schau zugänglich wird."

[50] Vgl. Onasch 82.

umgeben von Maria und Johannes, denen sich die zwölf Apostel auf beiden Seiten, Christus in der Mitte zugewandt, anschließen. Auch kann es eine Reihe der Propheten und anderer Heiliger geben. Abgeschlossen wird die Ikonenwand stets mit einer Darstellung des heiligen Abendmahls, über der ein gemaltes Kruzifix steht.
In allen byzantinischen Kirchen stehen die drei Türen der Ikonostase während der Osterwoche ständig offen; Christus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung die trennende Wand zwischen Himmel und Erde durchbrochen und den Zugang zum ewigen Leben geöffnet. Ansonsten gibt es im Ablauf der heiligen Liturgie ganz bestimmte Regeln für das Öffnen und Schließen der Königstür, die auch ihre symbolische Bedeutung für den Ablauf des Ritus besitzen. Im Zuge der lateinischen Einflüsse hat sich bei einigen griechisch-katholischen Kirchen der Brauch durchgesetzt, die Königstür während der gesamten Feier der Liturgie geöffnet zu halten. Im neuen „Liturgikon" (Buch für die Hand des Priesters, das die gleichbleibenden Teile der Liturgie enthält) der ukrainisch-katholischen Kirche ist jedoch vom symbolischen Öffnen und Schließen der Königstür wieder ausdrücklich die Rede.

Der Ambo[51]

Was eine „Kanzel" ist, weiß jeder Katholik, der sich in seiner Kirche auskennt. Auch mit dem Wort „Ambo" wird er etwas anzufangen wissen und damit jenen Ort verbinden, von dem der Priester, der Diakon oder der Lektor die biblischen Lesungen vorträgt.
Der Ambo gehört zu den Einrichtungsgegenständen, die man bereits in der altchristlichen Basilika kannte: Er war ein erhöhter Ort, versehen mit einem Lesepult, von dem die Lesungen und das Evangelium verkündigt wurden. Da man darauf Wert legen mußte, daß der Ambo möglichst nahe bei der Gemeinde stand, damit diese das Verkündigte auch hören konnten, rückte er bis an die Umgrenzungszäunchen heran, die den Altar umgaben und aus denen sich die Ikonostase im Osten entwickelte. Da diese Zäunchen „cancelli" hießen, läßt sich auch die Bezeichnung „Kanzel" leicht erschließen: Der Ort der Verkündigung wurde so in die Abgrenzungsvorrichtungen integriert, daß er aus ihnen herauszuwachsen schien und damit ihren Namen übernahm.
Als er im Westen immer mehr an Größe zunahm, erhielt er eine Gestalt, die der Ikonostase im Osten gar nicht so unähnlich war, da auch durch den „Lettner" der Altar den Blicken der Gläubigen entzogen wurde. Nur hatte diese Trennwand des Abendlandes niemals die symbolisch-dramaturgische Funktion wie die Ikonostase in der byzantinischen Kirche. Sie war sogar oftmals eine Sängerbühne, die aber nun die Kirche wirklich teilte in eine „Herren-" und „Leutkirche", in den den Klerikern, Mönchen oder Stiftsherren vorbehaltenen „Chorraum" und in die Kirche des „gemeinen Mannes". Daß man dies letztlich als nicht ideal empfand, bezeugen schon die Altäre, die man für den Pfarrgottesdienst, der zur Liturgie des Klosters oder Stiftes auch parallel lief, vor dem Lettner errichtete. Erst im Mittelalter, als die Predigt aus der Messe herauskam und zu einem eigenen Gottesdienst am Nachmittag wurde, kam die „Kanzel" an die Seite der Kirche und trennte sich damit völlig vom Altarraum, ohne allerdings ihren Namen aufzugeben, der so noch von ihrer Herkunft zeugt.

---

[51] Vgl. ebd. 27f.

In den byzantinischen Kirchen gibt es vor der Königstür der Ikonostase eine halbkreisförmige Ausbuchtung in den Stufen, die die Bezeichnung „Ambo" trägt. Sie ist der eigentliche Funktionsort des Diakons, der von dort die Ektenien, den abendländischen Fürbitten nicht unähnliche Nennungen von Gebetsanliegen, vorträgt, auf die die Gemeinde mit dem „Kyrieeleison" antwortet; von dort wird auch das Evangelium verkündet. Ebenso wird vom Ambo aus die Ansprache gehalten; allerdings ist er nicht der Ort für den Lektor.

Die Analogien mit den Festikonen

In vielen byzantinischen Kirchen – vor allem aber in der ukrainischen – steht vor dem Ambo ein Tisch, der für den abendländischen Christen auf den ersten Blick der Altar selbst zu sein scheint, denn oft steht auf ihm ein Kruzifix mit zwei Leuchtern. Die Hauptsache auf diesem Tisch ist aber eine auf ihm liegende Ikone, der die Teilnehmer der Liturgie beim Betreten der Kirche besondere Verehrung zukommen lassen. Sie wechselt in Kirchen mit reicher Ausstattung täglich und zeigt das Bild des Tagesheiligen oder des besonderen Festes. Dieser Tisch mit der Festikone dient aber auch noch weiteren liturgischen Zwecken; so liegen z. B. auf ihm die Kronen, mit denen in der Trauung Braut und Bräutigam feierlich gekrönt werden.
In der Kirche gibt es aber noch mehrere Pulte, „Analogien", mit Ikonen, die von den Gläubigen gerne besucht und begrüßt werden, indem man sie küßt und vor ihnen eine Kerze anzündet.

Was man in einer byzantinischen Kirche vergeblich sucht

Vergeblich hält man in einer byzantinischen Kirche Ausschau nach Gegenständen und Einrichtungen, die man in (fast) jeder abendländischen Kirche findet. Es gibt zumeist keinen festen Taufbrunnen. Die byzantinische Kirche hat den altchristlichen Taufbrauch bewahrt, die Täuflinge ganz im Taufwasser unterzutauchen, um so darzustellen, daß der Mensch in der Taufe mit Christus gleichsam begraben wird und Anteil erhält an seiner Auferstehung. Von verschiedenen Kirchen im Mittelmeerraum kennen wir noch aus alter Zeit sogenannte „Baptisterien", besondere Taufkapellen, deren Zentrum ein Wasserbecken bildete („Piscina"), in das die Täuflinge eingetaucht wurden.[52] Als man zur Kindertaufe übergegangen war, konnte man sich mit kleineren, beweglichen Taufbecken begnügen. Solche verwendet die byzantinische Kirche bis heute; sie sind aus Metall, seltener aus Holz, haben oft eine kelchähnliche Form und werden bei der Feier der Taufe vor dem Ambo aufgestellt.
Auch findet man keinen Beichtstuhl.[53] Wohl kennt die byzantinische Kirche die

---

[52] A. Pülz: Die Lage der Piszinen in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina und ihre Auswirkung auf den Taufablauf. In: HlD 48 (1994) 307-317; W. M. Bedard: The Symbolism of the Baptismal Font. In Early Christian Thougt. Washington 1951.

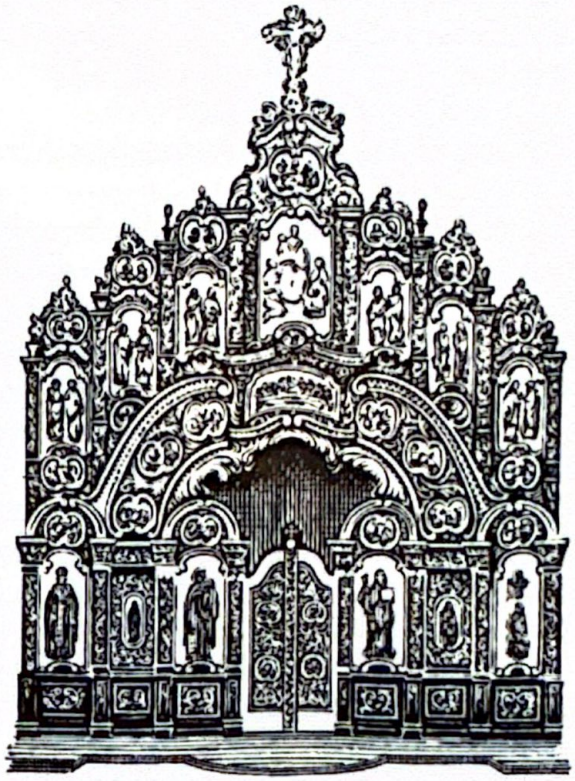
[53] W. Schlombs: Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche. Düsseldorf 1965; M. Tauch: Der Beichtstuhl in den katholischen Kirchen des deutschen Barock. Bonn 1967.

sakramentale Einzelbeichte, aber sie findet statt, indem man sich zum Priester begibt, der vor der Christusikone der Ikonostase oder einer anderen Christusikone auf einem Analogion (Ikonenständer) wartet und dem Herrn selbst durch seinen menschlichen Diener seine Sünden bekennt. Auch der abendländische Beichtstuhl, besonders in der Art, wie wir ihn aus vielen Kirchen kennen, ist erst ein Produkt späterer Zeiten.

Ebenfalls unbekannt ist in byzantinischen Kirchen die Orgel. Sie war schon in der Spätantike bekannt und wurde als Zirkusinstrument verwendet;[54] wenn Christen in den Verfolgungszeiten während der Zirkusvorstellungen ihren Glauben mit dem eigenen Blut bezeugten, dann dienten Zirkusorgeln vermutlich auch hierbei zur Untermalung. Möglicherweise deswegen, besonders aber wegen ihrer nicht gerade adeligen Herkunft wurde die Orgel im christlichen Osten abgelehnt.

Orgeln schenkten die Byzantiner den abendländischen Herrschern im frühen Mittelalter; im Jahre 812 erhielt Karl der Große ein solches Instrument aus dem Osten. Doch ganz im Gegenteil zu ihrer zweideutigen Herkunft entwickelte sich die Orgel im Abendland zu dem liturgischen Instrument schlechthin, auch gegen verschiedene Widerstände, besonders im Zeitalter der Reformation. Doch gerade in den protestantischen Kirchen entfaltete sie ihre ganze Klangpracht, und das Orgelspiel wurde dort zum festen Bestandteil des Gottesdienstes. Im Gegensatz dazu ist alle Kirchenmusik in byzantinischen Kirchen Vokalmusik; nur die menschliche Stimme ist würdig, sich im Gesang zu Gott zu erheben.

Kreuzkuppelkirche



Barocke Ikonostase ukrainischer Art

[54] Zur Geschichte der Orgel vgl. H. Klotz: Das Buch von der Orgel. Kassel [10]1988.

Kapitel 11

Sein ist die Zeit, sein die Ewigkeit

Das Herrenjahr im byzantinischen Ritus

„Alles dreht sich im Kreis" – oder?

Das wohl schwermütigste Buch der Bibel, Kohelet, beginnt mit einer Erfahrung, die die meisten Menschen teilen: „Was gewesen ist, wird wieder sein, und was geschehen ist, wird wieder geschehen: Es gibt nichts Neues unter der Sonne" (Koh 1,9). Oft kann man tatsächlich den Eindruck gewinnen, alles drehe sich im Kreis: Tag und Nacht, Sommer und Winter, Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen usw. Dies schlägt sich auch in religiösen Vorstellungen nieder, die ein „zyklisches Zeitbild" besitzen: Gottheiten werden alljährlich neu geboren und müssen sterben, die großen Zyklen von Entstehen und Vergehen kehren in festem Turnus stets wieder.

Trotz aller Wiederholung, die sich in seinem Leben Tag für Tag einstellt, ist der Mensch jedoch ein geschichtliches Wesen: Er hat in Zeugung und Geburt einen Anfang, und im Tod ist die Strecke seines Lebens an einem Zielpunkt angekommen. Kein Tag ist dem anderen gleich, keine Sekunde ist wie die andere trotz der Erfahrung von Wiederholung und Wiederkehr. Mag es auch unter der Sonne nichts oder nur wenig Neues geben, so ist es für den Menschen auf der Strecke seines Lebens doch immer wieder neu, schon deshalb, weil er selbst als Wesen, zu dem die Veränderlichkeit gehört, mit jeder Sekunde älter wird und sich demnach verändert. Nur weil das Leben einmalig ist, weil jede Stunde, die kommt, jetzt da ist und zur Vergangenheit wird, unwiederbringlich und unverwechselbar ist als Termin der Lebensgeschichte, deshalb ist der Mensch ein geschichtliches Wesen: Jede Stunde, die er „verlebt" hat, wird zum Teil seiner unverwechselbaren Biographie, sei sie höchst sinnvoll oder leer. Der Mensch lebt als Geschöpf in der harten Vergänglichkeit der linearen Zeit. Sie verrinnt mit jeder Sekunde und stellt ihn hinein in den lebenslangen Wandel der Vergänglichkeit; kein Augenblick seines Daseins ist dem Menschen wiederholbar, er wandelt sich von Sekunde zu Sekunde.

Allein Gott ist als der Unveränderliche über jeden Wandel erhaben.[1] Er allein steht jenseits der Zeit. Dieser Lehrsatz könnte aber den fatalen Eindruck erwecken, als trenne sich die christliche Gotteslehre von der biblischen Glaubenserfahrung des lebendigen, mit seinem Volk lebenden Gottes und wende sich eher einer philosophischen, ungeschichtlichen Gottesvorstellung zu. Die Aussagen der Schrift (z. B. Jak 1,17) über die „Unveränderlichkeit" Gottes wollen aber

---

[1] Vgl. L. Ott: Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg – Basel – Wien [10]1981, 41f.: „Veränderlich ist, was von seinem Zustand in einen anderen übergeht. Jedes Geschöpf ist infolge der Endlichkeit seines Seins veränderlich. Gott ist absolut unveränderlich. De fide." Zu den entsprechenden Aussagen des Lehramtes vgl. DH 197, 285, 294, 297, 358, 416, 501, 569, 683, 800, 1330, 2901, 3001.

im Sinne seiner „unveränderlichen Bundestreue" und damit auch geschichtlich verstanden sein als „Unwandelbarkeit seiner Güte".[2] So zitiert das Ambongebet der Chrysostomos-Liturgie Jak 1,17; als Unveränderlichkeit Gottes gilt die unveränderliche Bundestreue des „Vaters der Lichter", von dem „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk herabsteigt". Oder: Die Chrysostomos-Anaphora rühmt den dreifaltigen Gott als den „Immerseienden und Gleichbleibenden", und dann folgt die Aufzählung der Heilsgeheimnisse von der Schöpfung bis zur endzeitlichen Vollendung.[3] Gottes Unveränderlichkeit ist die Unwandelbarkeit seiner Liebe und Treue zu seinen Geschöpfen. Gottes Heilswille, die Schöpfung teilhaben zu lassen an seinem Leben, steht unveränderlich jenseits der Zeit, äußert sich aber innerhalb der Zeit in Heilstaten, die in der Überlieferung der heiligen Schriften als Heilsdaten gelten und die veränderliche Zeit als Heilsgeschichte qualifizieren.

Diese Geschichtlichkeit ist ein Grundzug des Christentums wie auch schon des Judentums, aus dem es hervorgegangen ist. Die ganze Schöpfung hat einen Anfang und ein Ende; sie geht von Gott aus und soll einst teilhaben an der Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Lebensfülle. Zwischen Anfang und Ende ist die Schöpfung und mit ihr der Mensch jedoch der Geschichte unterworfen. Gehört die ständige Veränderung aber zum Wesen der Geschichte, so wird diese zur Heilsgeschichte, in der sich der Mensch und durch ihn die Schöpfung ständig mehr und intensiver Gott zuwenden sollen als Vorbereitung auf die Teilhabe am glückseligen Leben Gottes.

Diese Heilsgeschichte kann aber nicht Menschenwerk sein; Gott selbst muß die Initiative ergreifen, um sein Geschöpf in seine Herrlichkeit heimzuholen. Er tat dies in der Erwählung seines Volkes Israel, aus dem der Erlöser hervorgehen sollte, in den Bundesschlüssen, durch die Verkündigung der Propheten, durch die Geschichte Israels, aber auch durch die Lehren der heidnischen Philosophen, die nach Ansicht vieler Kirchenväter so sehr die Menschen auf das Kommen Christi vorbereitet haben durch ihre Lehren und Schriften, daß sie geradezu als „anonyme Christen" betrachtet wurden.

In der Fülle der Zeit wurde Gott Mensch. Christus erschien auf Erden, wurde wirklicher Mensch, ohne sich seiner Göttlichkeit zu berauben, vereinte in seiner Person die sterbliche Menschennatur mit der göttlichen Lebensfülle und führte das Menschendasein durch sein Leiden, sein Auferstehen und seine Himmelfahrt ein in das Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Mit Christus beginnt die Zeit der Kirche, seines geheimnisvollen Leibes auf Erden, dessen Glieder all jene Menschen sind, die durch Taufe und Firmung Anteil haben an Christi Tod und Auferstehung. Bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit am Ende der Tage steht die Kirche als sichtbares Zeichen, ja sogar als Sakrament für die Nähe Gottes in der Welt, deren Geschichte seit Christus unwiderruflich Heilsgeschichte ist.

---

[2] Vgl. W. Maas: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theol. Studien 1). Paderborn 1974, 25-29.

[3] Vgl. Kallis 182f., 124-127.

Das „Herrenjahr"

Nachdem 1585 der Magdeburger evangelische Prediger Johannes Pomarius den Begriff des „Kirchenjahres" prägte,[4] wurde der Begriff in der Folgezeit bei Evangelischen wie Katholiken übernommen. Kranemann sieht darin den Ausdruck einer „stetig wachsenden Differenz zwischen der Zeit der Kirche und der Zeit der Händler", also ein Auseinanderfallen der eigentlich kirchlichen Feiertermine und der wirklichen, arbeitsfreien Feiertage der Bevölkerung. „Der Mensch der Renaissance des 15./16. Jahrhunderts schließlich versteht sich vollends als Herr über seine Zeit. In diesem Zeitraum entsteht offenbar der Begriff ‚Kirchenjahr'."[5] Andere Bezeichnungen sind „année chrétienne" bzw. „Christian year", „année spirituelle" oder „Jahr des Heiles" (P. Parsch). Gerne verwenden die offiziellen Dokumente die Bezeichnung „liturgisches Jahr" (annus liturgicus, année liturgique), so auch die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums (Artikel 107), ebenfalls der für die liturgische Bewegung bedeutsam werdende Abt von Solesmes, Prosper Guéranger, dessen deutscher Übersetzer für den Titel seines Werkes „Année liturgique" aber „Kirchenjahr" setzte.[6] Der Begriff „Herrenjahr" drückt die vorrangig von Gott her denkende, heilschaffende Dimension der Jahresfeier aus. Das Jahr des Herrn mit dem Jahresostern im Zentrum steht so in Analogie zum Sonntag als dem „Tag des Herrn" (dies dominica, kyriake), als dem wöchentlichen Ostern; alle Feste und Festzeiten des Herrenjahres begehen unter den vielen Aspekten des einen Christusmysteriums seine liturgische Ankunft und Heilsgegenwart in der feiernden Gemeinde.

Anamnesis: die liturgische Gegenwart

Der Begriff „Herrenjahr" geht sozusagen von oben aus: das Jahr des Herrn. Alle Jahre, Tage und Stunden gehören ihm, der aus der unveränderlichen Zeitlosigkeit Gottes hinabgestiegen ist in die Zeitgebundenheit und Endlichkeit des Menschen, um diesen teilhaft werden zu lassen an der Zeitlosigkeit des göttlichen Lebens. In gewisser Weise können die einmaligen Heilsdaten wie Geburt, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt auch als „heilige Zeichen" gelten, als „Sakramente", wie auch eine gute theologische Tradition Christus selbst als das „Ursakrament" bezeichnet: Christus ist die fleischgewordene, sichtbare, in der Eucharistie sogar eß- und trinkbar gewordene Liebe Gottes. Diese Liebe ändert sich nie, sie ist unveränderlich gegenwärtig ohne Zu- oder Abnahme. Wenn an verschiedenen Tagen des Jahres der Geburt Christi, seines Leidens oder seiner Auferstehung gedacht wird, dann ist dies nicht ein bloßes Darandenken des Menschen an längst vergangene Dinge, sondern die hier und jetzt stattfindende Feier der gegenwärtigen Liebe Gottes, die für alle Menschen das Leben in Fülle will: Anamnesis.[7]

---

[4] Vgl. B. Kranemann: Zu Geschichte und Bedeutung des deutschen Begriffs „Kirchenjahr". In: ALw 33 (1991) 35-42, 37, wo aber davon ausgegangen wird, daß auch Pomarius den Begriff übernommen haben kann.

[5] Ebd. 41.

[6] Vgl. H. Auf der Maur: Feiern im Rhythmus der Zeit I: GdK 5. Regensburg 1983, I, 211f.

[7] Vgl. R. Berger: Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres. In: ALw 8 (1963) 1-20.

Als Synthese von linearem und zyklischem Zeitbild bezeichnet Evdokimov die liturgische Zeit; einmal als Synthese eines zyklisch alle Jahre wiederkehrenden Herrenjahres, an dessen Festen und Gedenktagen aber der linear verlaufenen Heilsgeschichte gedacht wird. Diese Synthese gilt sodann in einem viel tieferen Sinn.
Die „liturgische Zeit" ist vom „Jetzt" des göttlichen Heiles bestimmt, von der jetzt geschehenden göttlichen Heilsgegenwart. Die liturgische Zeit ist „existentielle Zeit": Die Zeitlosigkeit Gottes steht jenseits der ablaufenden Zeit der Schöpfung und bricht in der „heiligen" oder „liturgischen Zeit" in diese ein, wenn sich Gott in die Zeit hinein äußert. Gottes „Ewigkeit" ist weder vor noch nach der Zeit, sondern der Einbruch des göttlichen Jetzt in den Lauf der geschaffenen Zeit. So bezieht die Liturgie ihre Heilsmacht von dem herabsteigenden, sich von Gott her eröffnenden Jetzt seiner rettenden Gegenwart. Das „in illo tempore" in der Verkündigung des Evangeliums ist keine historische Erinnerung an ein Vergangenes, es hat die Macht, „die Zeit zu öffnen und sich in jedem Augenblick als der wahre Inhalt aller Augenblicke gegenwärtig zu setzen". Nicht die Heilszeit eines bestimmten historischen Augenblicks wiederholt sich, sondern es ist der in den Gesetzen der Raumzeitlichkeit lebende Mensch, der sich wiederholt, indem er immer wieder in Kommunikation tritt mit dem, was hinter der ablaufenden Zeit bleibende Gegenwart bleibt: Gottes Einladung zum Heil.[8]
Die Eucharistie ist daher keineswegs eine (kultische) Bewegung des Menschen auf Gott hin, keine Aneinanderreihung von Opfern, keine Wiederholungen der Opferhandlung Christi durch Menschen, noch deren vergegenwärtigendes Abbild, sondern sie ist die Gegenwart dieser Opfertat Christi selbst. Christus ist derjenige, der opfert, der geopfert wird und der empfängt, wie es in der Anamnese der byzantinischen Liturgie[9] heißt: Nichts opfert der Mensch, was Gott nicht immer schon gehört; das „Kultopfer" im Sinne des „do ut des" ist hier ausgeschlossen.[10] Gerade im eucharistischen Opfer ist die Kreuzeshingabe Christi zwar Gipfel und Zusammenfassung der gesamten Heilsökonomie als Opferbewegung durch den Sohn auf den Vater hin, steht aber nicht als Einzeldatum exklusiv im Mittelpunkt. Die Eucharistiefeier ist die raumzeitlich-ereignishafte Zusammenfassung der gesamten Heilsökonomie, „all dessen, was für uns geschehen ist";[11] sie umfaßt aber auch die noch ausstehende endzeitliche Vollendung im gegenwärtigen Jetzt der liturgischen Feier.[12]
Das liturgische Gedächtnis ist keine „Erinnerung" an Vergangenes im Sinne des linearen Zeitverständnisses, sondern „Anamnese", nach Casel „Mysteriengedächtnis", d. h.: „Was sich einmal in geschichtlicher, natürlicher Weise vollzogen hat, das

---

[8] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 206-208.
[9] Kallis 131ff.
[10] Vgl. J. Meyendorff: Le Christ dans la théologie byzantine. Paris 1969, 275: „La notion d'échange est dépassée ..."
[11] Anaphora (Hochgebet) der Chrysostomos-Liturgie, Kallis 130f.
[12] Meyendorff, Le Christ 275f.: Die Eucharistie „est la réalisation, au moment ou nous y participons, de l'économie du salut dans son ensemble et avec tous ses éléments rendus réellement présents: Incarnation du Logos, sa Mort, sa Résurrection et sa Seconde Venue. Il est celui qui offre, mais, aussi, il ‚se sanctifie soi-même' (Jean 17,19), dans son humanité, dans notre humanité réunie autour de la Table eucharistique: c'est là le mystère de l'Église."

wird für uns im Mysterium wieder hingestellt." Eigentlich handelt es sich um „Gegenwart", aber: „Für uns Menschen in unserem jetzigen Zustand bleibt es ein Gedächtnis, nur der Glaube schaut die Gegenwart. Nach außen ist es ein Gedächtnis, doch für den Gläubigen eine Gegenwart, und zwar eine pneumatische Gegenwart."[13] Casel unterscheidet das „Kultgedächtnis" sehr klar von dem, was man gewöhnlich unter „Gedächtnis" versteht. Das Kultgedächtnis ist objektiv, „es besteht auch ohne mich. Im Kult geschieht etwas, was nicht vom Menschen als Subjekt abhängig ist; hier ist eine ganz andere, höhere Macht beteiligt."[14] Das „Kultgedächtnis" unterscheidet sich vom Gedächtnis auch durch seinen Handlungscharakter: Eine einmalige Rettungstat Gottes wird in der liturgischen Handlung so gegenwärtig, daß die Feiernden an der göttlichen Handlung teilhaben können. Casel spricht deshalb von einer „höheren Gegenwart" der in der Geschichte vergangenen Heilstaten Gottes in der sich jetzt ereignenden Feier der Menschen. Dies galt schon für die Pascha-Feier Israels. Auch das Abendmahl Jesu begründet im Anamnesebefehl mehr als eine bloße Erinnerung an etwas Vergangenes; Christus ist ja als der erhöhte Herr in seiner Gemeinde gegenwärtig und handelt an ihr, so daß es der „Erinnerung" an ihn gar nicht bedarf. Damit ist aber über die Art der Vergegenwärtigung selbst noch keine letzte Klarheit gewonnen.

Nach Schildenberger besitzt das hebräische Wort „Zikkaron" („Gedächtnis, Gedenkzeichen") einen tieferen Sinn, der auf das hinausläuft, was der Talmud zum „heute" in Ex 13,4 („Heute im Monat Abib seid ihr weggezogen") sagt: „Die Mischna verlangt daher im Talmud-Traktat Pesachim: ‚In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn er aus Ägypten gezogen wäre.' Handelt es sich aber hier nur um einen rein subjektiven Vorgang, um ein ‚als ob', ohne objektive Grundlage?"[15] Die objektive Grundlage besteht in der Identifizierung jeder nachfolgenden Generation mit derjenigen der Wüstenwanderung, weil das an diese ergangene Gotteswort alle Nachfahren Israels betrifft und somit die Einheit des Bundesvolkes begründet. Das immer wiederkehrende „heute" ist eine Aktualisierung des fortbestehenden Sinai-Bundes, und die göttliche Heilstat des Exodus wird in der Feier des Gedächtnisses in den nachfolgenden Generationen irgendwie immer wieder neu. Das „irgendwie immer neu" verdeutlicht ein ansprechendes Bild: „Der Gottesbund am Sinai ist ein fortwährend bestehendes einziges und einheitliches Heilswerk Gottes, das Gott sogar gegenüber dem bundesbrüchigen Volk nicht aufhebt (Lev 26,44), wenn diesem auch die Wohltaten des Bundes zeitweilig entzogen werden ... Wenn Gott selber seines Bundes gedenkt, dann ist dieses ‚Gedächtnis' ein neues Aufleben des alten Heilswerkes: Wie er damals die Vorfahren aus Ägypten herausführte, so wird er ihre Nachkommen aus dem Exil befreien (Lev 26,45). Beide Heilstaten sind besonders hervorstehende Auswirkun-

---

[13] O. Casel: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes. Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Wien – Köln 1968, 487f.

[14] Ebd. 492.

[15] Joh. Schildenberger: Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha. In: B. Neunheuser (Hg.): Opfer Christi und Opfer der Kirche. Düsseldorf 1960, 75-97. 82f.

gen des einen Heilshandelns des Bundesgottes, das man mit einer Gesteinsader vergleichen könnte, die sich zumeist unsichtbar unter der Erde hinzieht und gelegentlich zutage tritt."[16]
Was sich als „Gesteinsader" „unsichtbar unter der Erde" hinzieht, ist Jahwes „tätige Existenz": „In jedem Augenblick, fortdauernd, verwirklicht Jahwe seine tätige Existenz. Der Name Jahwe sagt, daß der sich mit diesem Namen offenbarende Gott der Urwirkliche, der allein Wirkliche ist. ... Diese Urwirklichkeit erweist sich dem konkret denkenden Hebräer durch das machtvolle Wirken Gottes."[17] Mit der Anrufung Jahwes, des rettenden Gottes, vergegenwärtigen sich seine Rettungstaten in einer objektiven Weise, nicht bloß im subjektiven Sicherinnern der Festteilnehmer. Das, was das Fest feiert, wird in der Gegenwart Jahwes, der damals gerettet hat, „heute" gegenwärtig: „Heute" ist der Auszug aus Ägypten, da Gott ebenso rettet und retten wird, wie er damals Israel gerettet hat.
Es geht im Grunde also gar nicht um das geschichtliche Heilsereignis, durch das Menschen Erfahrungen mit Gottes rettender Macht gemacht haben, sondern um diese rettende Macht selbst, wie sie gleich der meist verborgenen „Gesteinsader" in geschichtlichen Rettungssituationen zutage tritt. Weil der Zugang zu dieser Gesteinsader in der Anamnese allezeit offensteht, gelingt es dem Menschen nicht nur, den Zeitpunkt für Zeitpunkt stur ablaufenden Lauf der Zeit zu übersteigen („transzendieren"), sondern kraft der Anamnese in der Liturgie an den Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit zu gelangen. Dort wird er wahrhafter Zeitgenosse der biblischen Ereignisse von der Erschaffung der Welt bis zu ihrer endzeitlichen Vollendung – „wir erleben sie ebenso konkret wie die Augenzeugen dieser Ereignisse"[18] –, weil in jedem von ihnen die vergöttlichende Liebe Gottes ebenso hervortritt wie „heute", wie „jetzt" in der Begegnung mit dem lebendigen Gott in der liturgischen Feier.
In diesem Sinn ertönen die Herrenworte des Abendmahls über die Zeiten hinweg. Wenn sie der heutige Mensch vernimmt, dann nicht deshalb, weil andere Menschen das Geschehen des Gründonnerstages wiederholen, um es in Erinnerung zu rufen oder nach Art der Passionsspiele spielend nachzuempfinden. „Heute" wird der Hörer der Worte Jesu über Brot und Wein „Zeitzeuge" des „damals" Geschehenen, weil es „heute" wie „damals" um ein und dasselbe ging und sich dieses nur in jeweils anderen raumzeitlichen Koordinaten den Menschen anderer Orte und Zeiten darbietet. Über den Unterschied der Zeiten hinweg ging und geht es um die Eröffnung der Lebensfülle des dreifaltigen Gottes für den Menschen durch den menschgewordenen, sich zu Speise und Trank darbietenden Sohn im Heiligen Geist.
So wird Christus an Weihnachten vor den Augen der liturgiefeiernden Gemeinde geboren, in der Osternacht erscheint ihr der Auferstandene. Jede Lesung des Evangeliums vergegenwärtigt das biblische Ereignis selbst in objektiver Weise.[19] Hinter allen Ereignissen, die die Schriften berichten, steht das lebendige Fluten des göttlichen Lebensstroms, das keine Unterbrechungen kennt. Christus, durch den

---

[16] Vgl. ebd. 83-85.
[17] Ebd. 84.
[18] Vgl. Evdokimov, L'Orthodoxie 241.
[19] Vgl. ebd. 241f.

der Vater im Heiligen Geist die Welt mit seinem göttlichen Leben beschenkt, ist gegenwärtig und kommt zugleich an. Seine Gegenwart und sein Ankommen ereignen sich in jeder liturgischen Feier, in „Momenten", die nur möglich sind, „weil in ihnen eine lebendige, vom Tod befreite Zeit in unsere sterbliche Zeit einfällt. Anders gesagt: Am Quell unserer Feiern findet sich eine Geisteskraft, an der wir uns ohne Unterlaß tränken sollen in der neuen Zeit der Auferstehung. Diese bricht in unsere Tage, Wochen, Jahre ein, so lange, bis unsere alte Zeit davon vollgesogen ist und der sterbliche Schleier zerreißt. Jetzt schon, ‚heute', können wir daran teilnehmen."[20]

„Alter und neuer Stil"

Nimmt man einen kirchlichen Kalender einer byzantinischen Kirche zur Hand, dann ist der erste Eindruck ein wenig verwirrend, denn jeder Tag besitzt zwei Daten, die ungefähr zwei bis drei Wochen voneinander abweichen; über den „richtigen" Daten steht „neuer Stil", über den „verspäteten" „alter Stil". Daß mit den Daten neuen Stils das bürgerliche Jahr gemeint ist, dessen Termine auf der ganzen Welt einheitlich sind, ist schnell erkannt. Weshalb aber hinken in den meisten byzantinischen Kirchen, auch bei den unierten, die kirchlichen Daten und mit ihnen die Feste des Herrenjahres so verwirrend hinterher? Je nach Kalenderlage können sich so groteske Situationen ergeben, daß die byzantinische Kirche den Palmsonntag dann begeht, wenn die abendländische den Ostersonntag feiert, oder daß man im Osten an irgendeinem Werktag des Monats Januar Weihnachten feiert, während sich der Westen schon längst wieder an den Alltag gewöhnt hat und schon auf Karneval zugeht.
Der christliche Kalender bildet eine Kombination des jüdisch-babylonischen Mondjahres und des bei Ägyptern und Römern üblichen Sonnenjahres. Die fixen Tage des Jahres werden nach dem römischen Sonnenjahr berechnet, „wobei die sogenannten Monate vom tatsächlichen Mondumlauf völlig abgelöst sind und lediglich als künstliche Unterteilung des Sonnenjahres dienen. Das Osterfest dagegen und alle von ihm abhängigen Daten sind dem jüdischen Mond-Sonnen-Jahr verpflichtet."
Die Jahresberechnung geht auf den im Jahre 46 v. Chr. von Julius Caesar eingeführten „Julianischen Kalender" zurück, der mit seiner Genauigkeit „den ersten geglückten Versuch der Zeitrechnung darstellt, der den astronomischen Abläufen in so hohem Maß gerecht wird, daß er bis zum Jahr 1582 in der ganzen christlichen Welt unverändert in Geltung stehen konnte".[21] Immerhin hatte der Julianische Kalender eine Fehlerquote von elf Minuten und 14 Sekunden im Jahr, die sich in 128 Jahren zu einem ganzen Tag addieren, so daß das Ungleichgewicht zwischen kalendarischer und astronomischer Zeit im 16. Jahrhundert auf zehn Tage angewachsen war; die beiden Tagundnachtgleichen („Äquinoktia") zu Frühlings- und Herbstbeginn traten zehn Tage früher ein als berechnet. Die Korrektur erfolgte durch die Kalender-

---

[20] Corbon 145.
[21] P. Plank: Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem: HOK² II. Düsseldorf 1989, 182-191. 183.

reform Papst Gregors XIII. (1572-85) von 1582, indem auf den 4. Oktober 1582 sofort der 15. Oktober folgte. Einem neuen Auseinanderklaffen von astronomischem und berechnetem Jahr sollte eine Präzisierung der Schaltregel zuvorkommen: Jahre, die ein Jahrhundert vollenden, dürfen keine Schaltjahre mehr sein, es sei denn, die Jahreszahl sei durch 4 teilbar.
Die Einführung dieses objektiv viel genaueren „Gregorianischen Kalenders" gestaltete sich aber wegen der inzwischen eingetretenen Spaltungen innerhalb der Christenheit sehr schwierig. Die deutschen Protestanten übernahmen ihn erst 1700, die Engländer 1752. Die orthodoxen und altorientalischen Kirchen hielten am Julianischen Kalender fest. Der Abstand zwischen Gregorianischem und Julianischem Kalender blieb aber nur bis zum Jahr 1700 konstant; durch die erneuerte gregorianische Schaltregel vergrößerte sich die Differenz zwischen beiden Kalendern bis auf gegenwärtig 13 Tage. Davon ist auch die Terminierung des Osterfestes betroffen, denn auch die Berechnung der Äquinoktien war keineswegs einheitlich. Die julianische und die gregorianische Berechnungsweise des Ostertermins unterscheiden sich zum einen dadurch, daß das Frühlingsäquinoktium (21. März) nach altem Stil 13 Tage später ist als dasjenige neuen Stils. Wegen der ebenfalls durch Gregor XIII. korrigierten Ungenauigkeiten bei der Berechnung der Monate sind dem Termin nach altem Stil noch vier Tage hinzuzurechnen.
„Häufig irritiert orthodoxe Gläubige am gregorianischen Ostertermin die Tatsache, daß er mit dem jüdischen Pesachtermin zusammentreffen oder ihm sogar vorausgehen kann. Dementsprechend ist in orthodoxen Kalendarien häufig auch der jüdische Pesach-Termin vermerkt, und es wird in jedem Fall streng darauf geachtet, daß das eigene Osterfest später gefeiert wird. Fiele es nach der üblichen Berechnung an sich mit der jüdischen Feier zusammen, so wird das orthodoxe Pascha um eine Woche verschoben."[22] Wegen seiner größeren Genauigkeit führten die säkular gewordenen Staaten im 20. Jahrhundert auch in orthodoxen Ländern den Gregorianischen Kalender ein, so die Sowjetunion im Jahr 1923, dem sich aber die orthodoxe Kirche verschloß, die beim Julianischen Kalender blieb mit der Folge, sich völlig vom bürgerlichen Jahr zu trennen.[23] Auf Initiative des Ökumenischen Patriarchen Meletios IV. Metaxakes kam es zur Einführung des nach ihm benannten „meletianischen Mischkalenders" in Griechenland 1924; danach werden alle fixen Daten nach Gregorianischem, Ostern und alle vom Ostertermin abhängigen Feste jedoch nach Julianischem Kalender berechnet. Trotz der Unstimmigkeiten dieses Mischkalenders, wegen dessen Einführung es in Griechenland auch zu Abspaltungen kam („Altkalendarier-Palaioimerologiten"), ist er in der Orthodoxie sehr verbreitet.[24]

---

[22] Ebd. 188.

[23] Was auch für die griechisch-katholische Kirche der Ukraine gilt, und zwar inmitten der westlichen Diaspora!

[24] Er gilt in den Patriarchaten Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Georgien, Rumänien und Bulgarien, für die Kirchen von Zypern, Griechenland, Albanien, der (ehem.) Tschechoslowakei, von Polen und Amerika. Am rein Julianischen Kalender halten fest das Patriarchat von Moskau, das serbische Patriarchat, die russisch-orthodoxe Auslandskirche sowie die Athosklöster. Den rein Gregorianischen Kalender beobachten die orthodoxe Kirche Finnlands und Teile der orthodoxen Diaspora. Vgl. Plank, Zeitrechnung und Festdatierung 190.

Das Osterfest als Gipfel des byzantinischen Herrenjahres

Hätte es kein Ostern gegeben, so gäbe es kein Christentum: „Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre unser Glaube vergebens, und wir wären noch in unseren Sünden" (1 Kor 15,17). Natürlich ist auch im Abendland das Osterfest der Gipfelpunkt des Herrenjahres mit einem langen Anstieg in der österlichen Bußzeit und einer langen „Hochebene" bis zum Pfingstsonntag, aber das Geheimnis von Ostern prägt die byzantinische Kirche noch viel mehr und tiefer als die des Abendlandes. An keinem Tag des Jahres, noch nicht einmal am Karfreitag, unterläßt sie den österlichen Lobgesang des Halleluja. Unaufhörlich wiederholt sie von Oster- bis Pfingstsonntag das Osterlied des Ostens, das „Ostertroparion":

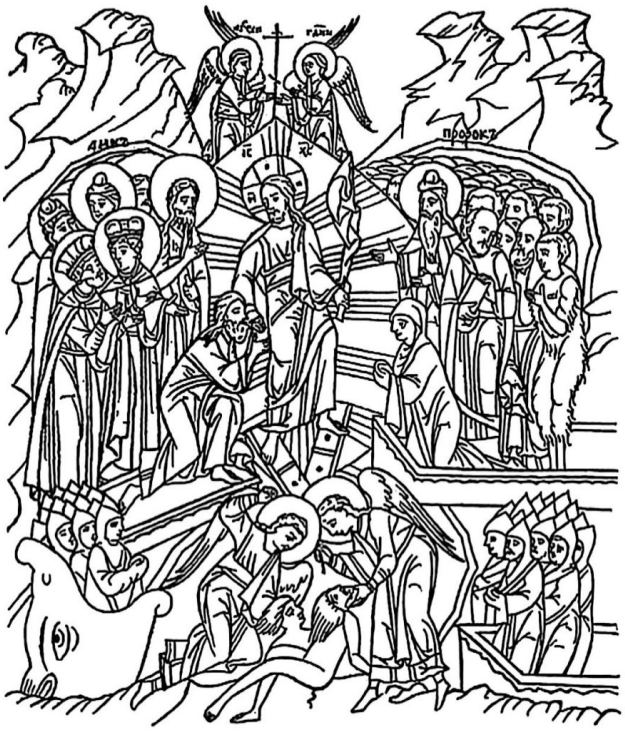
DEUTSCH	GRIECHISCH	KIRCHENSLAWISCH	UKRAINISCH
Christus ist erstanden von den Toten, er hat den Tod durch den Tod zertreten und denen in den Gräbern das Leben gebracht.	Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θανάτον πατήσας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος.	Хрїсто́съ воскре́се и҆з ме́ртвыхъ, сме́ртїю сме́ртъ попра́в, и҆ сꙋ́щымъ во гровѣ́хъ живо́тъ дарова́въ.	Христос воскрес із мертвих, смертю смерть подолав, і тим, що в гробах, життя дарував.

An Ostern wird das gefeiert, was die gesamte Heilsgeschichte zum Ziel hat: die Teilhabe des Menschen an der ewigen Lebensfülle Gottes. Dies ist auch die Aussage der Festikone von Ostern: Nicht so sehr der Sieg des Auferstandenen über sein am Kreuz erlittenes Todesschicksal steht im Vordergrund, sondern die Höllenfahrt Christi: Christus ist durch den Kreuzestod in die tiefsten Tiefen hinabgestiegen, in die ein Menschenleben fallen kann. Er ergreift Adam und Eva an der Hand und führt sie zusammen mit allen Gerechten des Alten Bundes und aus dem Heidentum in den Himmel.[25] Wer zu Christus gehört, folgt ihm auf dem gleichen Weg. Mit ihm begraben in der Taufe (weshalb die byzantinische Kirche großen Wert darauf legt, daß die Taufe wirklich durch Eintauchen gespendet wird, der Täufling also im Wasser „begraben" wird), ist der Christ sich schon seiner Teilhabe an der Auferstehung sicher. Deshalb wird auch während der gesamten Osterzeit das Trishagion durch folgenden Gesang ersetzt:

Die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Halleluja.

Wer mit Christus gestorben, begraben und auferstanden ist in den heiligen Zeichen der Taufe, der hat die Unsterblichkeit selbst angelegt. An Ostern gipfelt die gesamte Heilsökonomie. Deshalb verkündet die byzantinische Kirche auch am Ostersonntag den Johannesprolog (Joh 1,1-17) als Evangelium: Im Anfang war das Wort, es hat alles geschaffen, kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wer ihn aber aufnahm, dem gab er Macht, Kind Gottes zu werden, teilzuhaben an der Le-

[25] Vgl. ders.: Die Wiederaufrichtung des Adam und ihre Propheten. Eine neue Deutung der Anastasis-Ikone. In: Ostkirchliche Studien 41 (1992) 34-49.



Vorzeichnung einer Festikone für Ostern: Christus fährt hinab zur Hölle und befreit Adam und die Gerechten des Alten Bundes von den Fesseln des Todes

bensfülle Gottes. Was die byzantinische Kirche an Ostern verkündet, ist im Abendland das Evangelium des Weihnachtstages. Diese Spannung ist sehr sinnreich: Der hymnische Anfang des Johannesevangeliums steht so am Anfang und an der Vollendung der Erlösung. Während der gesamten Osterwoche bleiben die Türen der Ikonostase geöffnet: Christus hat die trennende Wand zwischen Gott und den Menschen niedergerissen und den Zugang zum ewigen Leben eröffnet. Immer wieder grüßen sich die Christen in dieser heiligen Zeit inner- und außerhalb des Gottesdienstes mit den Worten des Ostergrußes und erinnern sich damit gegenseitig an die Glaubenswahrheit des durch Christus gebrachten unverlierbaren, ewigen Lebens; von dieser Wahrheit her verliert vieles im Leben seine Wichtigkeit oder Bedrohlichkeit:

Christus ist auferstanden!	Χριστὸς ἀνέστη! (Christos anesti)	Хрїстóсъ воскрéсе! (Christos woskrese)	Христос воскрес! (Christos woskress)
Er ist wahrhaft auferstanden!	Ἀληθινῶς ἀνέστη! (Alethinos anesti)	во йстинꙋ воскрéсе! (Wo istinu woskrese)	Воістину воскрес! (woistinu woskress)

Auch der byzantinische Ritus kannte für die ganznächtliche Ostervigil die Elemente Lichtfeier, Lesegottesdienst, Tauffeier und zwei Eucharistiefeiern. Diese eine Vigil ist in zwei Gottesdienste zerfallen. Als Liturgie des „Großen Samstags" gilt die Verbindung der Vesper der 15 alttestamentlichen Lesungen mit der Basilios-Liturgie, die aber heute bereits am Morgen des Karsamstags gefeiert wird. Was heute als eigentliche Ostervigil gilt, ist eine Ordnung von Lichtfeier, verkürztem Orthros (Matutin und Laudes) und Chrysostomos-Liturgie; die Tauffeier ist außer Übung gekommen.[26]

---

[26] Vgl. H. J. Schulz: Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus: HOK² II, 30-100. 83-87; Edelby, Liturgikon 142-145.

Nach dem strengen Fasten ist besonders der Ostersonntag ein Tag überbordenden Lebens. Dies kommt zum Ausdruck in einer Predigt des heiligen Johannes Chrysostomos, die im Stundengebet des Ostertags gelesen wird:

> Geht also alle ein in die Freude unseres Herrn. Erste und Letzte – empfanget den Lohn. Arme und Reiche – freut euch miteinander. Enthaltsame und Nachlässige – ehret den Tag. Die ihr gefastet und nicht gefastet habt – freut euch. Der Tisch ist reichlich gedeckt, genießt alle davon. Das Mastkalb ist geschlachtet, niemand gehe hungrig hinaus. Erquickt euch alle am Gastmahl des Glaubens. Empfanget alle vom Reichtum der Barmherzigkeit. Es klage niemand seine Armut, denn das Reich ist erschienen für alle. Es beweine niemand seine Sünden, denn die Vergebung strahlt empor aus dem Grab. Es fürchte keiner den Tod, denn befreit hat uns der Tod des Erlösers. Vernichtet hat den Tod, Er, der von ihm umfangen. Abgenommen hat der Hölle die Beute, Er, der zur Hölle hinabfuhr ... Erstanden ist Christus, und es waltet das Leben. Erstanden ist Christus, und der Toten ist keiner im Grabe.

Ostern ist der Tag der großen Speisesegnung: Eier, Osterkuchen und besonders die während des großen Fastens verbotenen Fleischspeisen werden nach der Liturgie gesegnet. In vielen Ländern ist es auch heute noch Brauch, auf den Gräbern der verstorbenen Angehörigen mit diesen Speisen ein Picknick zu halten: Christus hat alle Menschen vom ewigen Tod befreit, unsere Verstorbenen haben Anteil am Festmahl des ewigen Lebens.
Die Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn prägt die Theologie, Spiritualität und Liturgie der byzantinischen Kirche so nachhaltig,[27] daß neben dem einzelnen Sonntag[28] auch die Jahresfeier davon bestimmt ist: „Über die Zeit des Pentekostarion hinaus ist aber im endgültigen byzantinischen Ritus auch jeder Sonntag überhaupt in der Weise von der Auferstehung des Herrn textlich geprägt, daß ein Zyklus von jeweils 8 Sonntagen die Pentekoste als Ganzes nachbildet und vom 1. bis zum 8. Sonntag fortlaufend 8 vollständige Auferstehungsoffizien gemäß den 8 Kirchentonarten zum Vortrag bringt. Das liturgische Buch, das diese Auferstehungsoffizien enthält, heißt Oktoëchos und wird ebenfalls Johannes von Damaskus zugeschrieben."[29]

Wie ein einziger Tag: die fünfzigtägige Osterzeit

Der Name „Pfingsten" kommt vom griechischen Wort für „den fünfzigsten Tag". Seit dem Osterfest sind fünfzig Tage vergangen; während dieser Zeit erklang täglich in der Liturgie der Kirche das Osterlob. So ist der Pfingsttag zunächst einmal gar nicht so

---

[27] Vgl. z. B. J. Tyciak: Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. Freiburg i. Br. 1937 (Ecclesia Orans 20): Kap. 1: Vom Auferstehungsgeist der Ostkirche: 1-22; H. J. Schulz: Der österliche Zug im Erscheinungsbild byzantinischer Theologie. In: B. Fischer / J. Wagner (Hg.): Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Freiburg – Basel – Wien 1959, 239-246.

[28] Vgl. P. Plank: Der Sonntag in den östlichen Kirchen. Österliches Erleben im Erhoffen, Hören und Schauen. In: A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hg.): Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt (FS Jakob Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986, 175-186.

[29] Schulz, Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr 73.

sehr ein besonderes Fest des Heiligen Geistes als vielmehr der Abschlußtag des einen, großen Osterfestes, das fünfzig Tage andauerte. Nennt die byzantinische Kirche die Woche nach dem Osterfest „die lichte Woche der Erneuerung", so stehen in den Liturgien der folgenden Sonntage immer wieder Evangelien zur Verkündigung an, die sich auf das Ostergeheimnis, aber auch auf die Taufe als Anteilhabe des Christen an Christi Tod und Auferstehung beziehen. Der zweite Ostersonntag (unser „Weißer Sonntag") ist „Antipascha", was zu übersetzen wäre mit „genaues Spiegelbild des hohen Ostersonntags": Die Texte der Liturgie entsprechen weitgehend dem Ostersonntag, und im Evangelium hört die Gemeinde vom „ungläubigen Thomas", weshalb dieser Sonntag auch „Thomassonntag" oder „Sonntag der verschlossenen Türen" genannt wird, hinter denen sich die verängstigten Apostel verschanzt hatten.
Der dritte Ostersonntag ist der „Sonntag der salbentragenden Frauen", erinnert also noch einmal an die Auferstehung des Herrn, die zuerst den Frauen verkündigt wurde, die den Leichnam Jesu salben wollten (vgl. Mk 15,43-16,8). Nach dem dritten Ostersonntag aber liegt so etwas wie ein Einschnitt: Der vierte Ostersonntag („Sonntag des Gichtbrüchigen", Joh 5,1-15), der fünfte („Sonntag der Samariterin", Joh 4,5-42) und der sechste Ostersonntag („Sonntag des Blindgeborenen", Joh 9,1-38) thematisieren mehr die Folgen der Auferstehung Christi für den Menschen, der zum Glauben an ihn gekommen ist und durch die Taufe an seinem Sieg über den Tod Anteil erhält: Er steht auf zum Leben, schöpft das Wasser des ewigen Lebens und wird sehend für die Wahrheit der Erlösung.
Am vierzigsten Tag nach Ostern feiert auch die byzantinische Kirche die Himmelfahrt Christi: Christus kehrt in die Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes zurück, von der er ausgegangen war. Das Himmelfahrtsfest kann aber weder historisierend den „Abschied" Jesu von seinen Jüngern zum Thema haben noch die „Erhöhung" des Herrn – die untrennbar mit dem gesamten österlichen Geschehen zusammenhängt –, sondern den Gedanken, daß mit der Erhöhung des Herrn etwas von uns Menschen, die Menschennatur, die er seit der Inkarnation in alle Ewigkeit mit jedem Menschen teilt, eingeführt wurde in die Herrlichkeit Gottes. Seine Erhöhung ist der Beginn der Erhöhung des Menschen und deren „Angeld".[30] Er führt das Menschsein, das er mit uns allen gemeinsam hat, ein in die göttliche Herrlichkeit und Lebensfülle. Damit ist er zugleich der erste erlöste Mensch, der alle anderen nach sich ziehen wird in seine Erhöhung. Nicht Abschied wird begangen, sondern der siegreiche Einzug des ersten Menschen in das göttliche Leben, der zugleich die Rückkehr des ewigen Gottessohnes ist, ohne aber von den Seinen getrennt zu werden. Dies besingt das Kondakion des Himmelfahrtstages:

> Als Du das göttliche Heilswerk für uns vollbracht hattest und das Irdische mit dem Himmlischen wieder vereint war, wurdest Du aufgenommen in Herrlichkeit, Christus, unser Gott. Nicht getrennt bist Du von uns, sondern bleibst mit uns verbunden und rufst denen zu, die Dich lieben: Ich bin mit euch, und niemand kann gegen euch sein.

[30] Vgl. das Tagesgebet des Römischen Meßbuchs zum Himmelfahrtstag: „... quia Christi Filii tui ascensio est nostra provectio".

Der siebte Ostersonntag verkündet als Evangelium die Bitte Jesu an den Vater für die Seinen, wie sie in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums enthalten sind (Joh 17,1-13). Auf den siebten Ostersonntag fällt aber auch das Gedächtnis der zum Konzil von Nizäa im Jahre 325 n. Chr. versammelten Väter, die gegen die Angriffe des Arius die Gottheit Christi verteidigten. Das Gedächtnis dieses Konzils wurde auf den Sonntag nach Christi Himmelfahrt verlegt, um dadurch noch deutlicher zu machen, daß Christus nicht bloßer Mensch und dann ein von Gott adoptierter „Gottessohn" ist, sondern als der wahrhaft menschgewordene ewige Gottessohn in die Herrlichkeit zurückkehrte, die er hatte, bevor die Welt war.

Am Samstag vor Pfingsten, also am vorletzten Tag des einen, fünfzig Tage währenden Osterfestes, begeht die byzantinische Kirche ihren Allerseelentag und gedenkt aller Verstorbenen; sie hat das gläubige Vertrauen darauf, daß diese am Ostersieg Christi teilhaben. Aufgrund seiner jahreszeitlichen Terminierung im Frühling, besonders aber wegen seiner zeitlichen Nähe zum Osterfest kann das byzantinische Allerseelenfest die österliche Hoffnung auf Auferstehung der Toten viel besser zum Ausdruck bringen als der abendländische Allerseelentermin am 2. November. Im Abendland ging nämlich die Melancholie des Spätherbstes eine unglückselige Verbindung ein mit einer ganz unösterlichen Angst um das endgültige Schicksal der Verstorbenen, wie sie sich früher in der Sequenz „Tag des Zornes, Tag der Zähren, wird die Welt in Asche kehren ..." („Dies irae, dies illa ...") niederschlug, die in der Totenmesse und damit auch am Allerseelentag vor dem Evangelium gesungen wurde. Auch gegenüber den Verstorbenen ist die byzantinische Kirche von jenem österlichen Optimismus geprägt, wie er überhaupt ihr Beten und Feiern tief prägt.

Mit Pfingsten schließt das fünfzigtägige Osterfest. Die „Frucht" von Christi Tod und Auferstehung ist die Sendung des Heiligen Geistes; er setzt das Werk Christi auf Erden fort bis zum Jüngsten Tag, an dem die gesamte Heilsgeschichte vollendet sein wird. Die dritte Person in der Dreifaltigkeit selbst steht aber am Pfingstsonntag gar nicht so sehr im Mittelpunkt; ihr gilt der Lobpreis des Pfingstmontages. Am Pfingsttag vollendet sich heilsökonomisch die Offenbarung des dreipersonalen Gottes durch den Sohn im Heiligen Geist, die beide in der Welt das Heil wirken, um den Menschen durch die Aufnahme in die innertrinitarische Gemeinschaft zu vergöttlichen. Erst der Pfingstmontag, der erste Tag nach der Pentekoste, ist das Hochfest des Heiligen Geistes.[31] Am Sonntag aber begeht man die Geistsendung als Vollendung des Ostergeschehens, ja des gesamten Christusgeschehens und seiner Vorbereitung im Alten Bund, das zusammengefaßt wird als Offenbarung des dreifaltigen Gottes, der sich seinen Geschöpfen öffnet, um sie teilhaben zu lassen an seiner göttlichen Lebensfülle. Deshalb spricht Jesus im Evangelium (Joh 7,37-52; 8,12) von sich selbst als den „Strömen lebendigen Wassers" und als „Licht der Welt". Mit Pfingsten begann die Zeit der Kirche, die unter der Führung des Heiligen Geistes das göttliche Heilswerk vollenden wird. So heißt es im Troparion und im Kondakion des Pfingsttages:

---

[31] Vgl. Edelby, Liturgikon 212-221.

Gepriesen seist Du, Christus, unser Gott; denn Du hast Fischer zu Weisen gemacht, als Du den Heiligen Geist gesandt hast. Durch sie hast Du den Erdkreis in Dein Netz geholt. Menschenfreundlicher, Ehre sei Dir.
Einst stieg der Höchste herab, verwirrte die Sprachen und zerstreute die Völker. Als Er die Feuerzungen verteilte, da rief er alle zur Einheit. Einstimmig preisen wir nun den Allheiligen Geist.

Schon außerhalb der Osterzeit liegend, aber als Frucht des Pfingsttages feiert die byzantinische Kirche am Sonntag nach Pfingsten ihr Allerheiligenfest. Heilig wird ein Mensch nicht aus eigenen Kräften, sondern durch das geheimnisvolle Wirken des Geistes in ihm. Die Heiligen bezeugen somit das Wirken des Geistes in Zeit und Welt, in ihnen bricht das göttliche Leben durch, das durch Christus in die Welt gekommen ist.
Nach Pfingsten beginnt jene Periode des Herrenjahres, die nicht von den großen Heilsgeheimnissen geprägt ist. Wie früher in der katholischen Kirche zählt man in der byzantinischen die Sonntage „nach Pfingsten", und diese Zählung geht durch bis zum Beginn der neuen Fastenzeit; so ist der „Sonntag des Pharisäers und des Zöllners" zugleich der 33. Sonntag nach dem vorjährigen Pfingstfest als auch der 10. Sonntag vor dem nächsten Ostern und beginnt jenen Bußaspekt, der überleitet zur eigentlichen Fastenzeit. Einzelne Feste des Herrn, der Gottesmutter und der Heiligen ragen aus dieser Zeit heraus und lassen sie alles andere als „langweilig" erscheinen.

Die Vorbereitung auf Ostern: die Fastenzeit

Ändern wir nun die Blickrichtung, und gehen wir vom Osterfest aus rückwärts in der Betrachtung.
Im Karfreitagsgottesdienst der Byzantiner fehlt die Kreuzverehrung.[32] Vielleicht ist sie mit der Plünderung Jerusalems durch die Perser im Jahr 614, der auch die Kreuzreliquie zum Opfer fiel, aus dem Ritus verschwunden, später nach dem Sieg des Heraklius und der Rückführung auch nicht mehr hergestellt worden. Statt dessen rückte die Verehrung ganz auf Kreuzerhöhung bzw. auf den dritten Fastensonntag. Den byzantinischen Karfreitag prägt die Heraustragung des Epitaphions, einer mit der Grablegungsszene bestickten Stoffikone, mit der in der Vesper symbolisch die Grablegung Christi nachvollzogen wird.[33] Das Leiden des Herrn steht ganz im Mittelpunkt, dabei aber immer darauf verweisend, wer da am Kreuz starb. Selbst am Karfreitag verliert man aber die Auferstehung nicht aus dem Blick; nur von ihr her kann auch das Sterben des Karfreitags seinen Sinn haben. So heißt es in der 15. Antiphon vom heiligen Leiden:

---

[32] Als Element einer „Kreuzverehrung" kann man das Aufrichten eines Kreuzes mit einem als Ikone gemalten Korpus inmitten der Kirche im Karfreitagsorthros betrachten, vgl. Schulz, Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr 81.

[33] Vgl. Edelby, Liturgikon 140-141, 601-603, zum dritten Fastensonntag 98f.; vgl. auch Schulz, Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr 81.

An diesem Tag hängt der am Galgen, der über die Gewässer die Erde hängte.
Bedeckt mit einer Dornenkrone ist der König der Engel.
Mit falschem Purpur bekleidet man Den, der um das Regengewölk den Himmel schleudert,
den Bräutigam der Kirche.
Mit Nägeln ist er befestigt, Backenstreiche erhält er, der im Jordan den Adam befreit hat,
und der Sohn der Jungfrau wird mit einer Lanze durchbohrt.
Anbetend verehren wir Dein Leiden, Christus;
zeige auch uns Deine ruhmreiche Auferstehung.

Am Abend des Gründonnerstags („Großer Donnerstag" oder „Donnerstag der heiligen Mysterien") feiert man eine Basilios-Liturgie zusammen mit der Vesper. Man beginnt schon als Evangelium die Leidensgeschichte zu lesen, die mit der Salbung Jesu in Bethanien beginnt und deren Abschnitte nach den vier Evangelisten zusammengestellt wurden. Auch der Nachtgottesdienst steht ganz im Zeichen der Leidensgeschichte, die aus zwölf Passionsevangelien nach den vier Evangelisten besteht. Nach der Liturgie kann zusammen mit dem entsprechenden Evangelium aus Johannes die Fußwaschung nachvollzogen werden.
Am Beginn der „großen und heiligen Woche" steht der Palmsonntag. In den Texten herrscht eine eigentümliche Spannung: Vieles verweist auf die nahe Passion des Herrn, aber auch seine Gottheit findet ihren Ausdruck, die über jedes menschliche Leiden und Sterben erhaben ist. So heißt es im Kondakion des Tages:

Sitzend im Himmel auf einem Thron, hienieden auf einem Esel,
empfange, Christus, Gott, das Lob der Engel und die Hymnen der Kinder, die da rufen:
Gepriesen seist Du, der da kommt, den Adam heimzurufen.

Das Tagesevangelium (Joh 12,1-18) berichtet aber neben dem Einzug Jesu in Jerusalem auch noch von der Salbung Jesu durch Maria im Haus des Lazarus, dessen Auferweckung von den Toten ebenfalls noch Erwähnung findet; alles fügt sich zu einem einheitlichen Bild: Der da auf dem Rücken eines Esels einzieht, ist der „Gesalbte" (Messias, Christus), der von Gott kommt, sein Erlösungswerk zu vollziehen, d. h., die Menschen vom Tod zu befreien. Die Auferweckung des Lazarus und der triumphale Einzug in Jerusalem werden somit zum „Präludium" der Auferstehung, wie ja auch die Westkirche den Palmsonntag in freudiger Festlichkeit begeht. Die Auferweckung des Lazarus aber ist eigens das Thema des Vortags, des „Samstags des heiligen und gerechten Lazarus". Obwohl einen Tag vor dem Palmsonntag liegend, erklingt schon hier statt des Trishagions das österliche Tauflob: „Die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Halleluja", um dann wieder bis zum Ostersonntag zu verstummen. Mit dem Freitag der sechsten Fastenwoche, dem Tag also vor dem Lazarussamstag, endet die eigentliche Fastenzeit als Zeit der Vorbereitung auf das Osterfest; in dieser Woche kehrten jene Mönche, die normalerweise in Einsiedeleien lebten, zurück in ihre Klostergemeinschaften, um dort die heilige Woche zu begehen.
Während der fünf Fastensonntage feiert man die Liturgie des heiligen Basilios, an den Werktagen (mittwochs und freitags in den ersten sechs Fastenwochen) aber die Liturgie der vorgeweihten Gaben. Von den Fastensonntagen ragen besonders der vierte und der erste heraus. Am vierten Fastensonntag, dem „Sonntag des heiligen

lebenspendenden Kreuzes", begeht man eine besondere Kreuzverehrung, indem die Gläubigen ein eigens geschmücktes Kreuz verehren. Der Überlieferung nach geht dies auf die Übertragung einer Kreuzreliquie von Syrien nach Konstantinopel zurück.[34] Der erste Fastensonntag heißt „Sonntag der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) oder der heiligen Ikonen" und erinnert an den Sieg über die Feinde der bildlichen Darstellung Christi und der Heiligen auf dem 2. Konzil von Nizäa 787 n. Chr. Das Tagestroparion verbindet die Theologie der Ikonen („Alles kann und darf dargestellt werden, was im Fleisch erschienen ist") mit der Vorbereitung auf Kreuz und Auferstehung als Charakteristikum der Fastenzeit:

> Vor Deinem Bild, Allgütiger, werfen wir uns nieder. Wir bitten um Vergebung unserer Schuld, Christus, unser Gott. Dir hat es gefallen, in Deinem Fleisch willig das Kreuz zu besteigen, um Deine Geschöpfe der Knechtschaft des Feindes zu entreißen. Darum rufen wir Dir dankbar zu: Alles hast Du mit Freude erfüllt, Du, unser Erlöser, da Du kamst, um die Welt zu erlösen.

Wann aber beginnt die Fastenzeit? Im Abendland kam man, um die Zahl 40 zu erreichen, auf den Aschermittwoch, da die Sonntage ja als wöchentliches Gedächtnis der Auferstehung des Herrn keine strengen Fasttage sein konnten. Um die heilige Zahl 40 zu erreichen, hat man im Osten, wo man im Gegensatz zum Abendland auch an den Samstagen nicht fastete, die Fastenzeit nach vorne erweitert, ihr aber auch noch einen besonderen Vorhof gegeben. Auch im Abendland gab es bis zur Liturgiereform ja eine ähnliche Erweiterung vor dem Aschermittwoch (Sonntage Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima), deren Liturgie schon vom Bußernst geprägt war (violette Farbe), die aber keine eigentliche Fastenzeit war und dementsprechend auch als „Vorfastenzeit" bezeichnet wurde. Die Vorbereitung auf das Osterfest beginnt in der byzantinischen Kirche am zehnten Sonntag vor Ostern, dem „Sonntag des Pharisäers und des Zöllners" (Evangelium: Lk 18,10-14). Der neunte Sonntag „des verlorenen Sohnes" (Evangelium: Lk 15,11-32) setzt das Bußthema fort. Die eigentliche Fastenzeit beginnt mit dem achten Sonntag vor Ostern, dem „Sonntag des Karnevals" (zu deutsch: Fleischverzichts, von lateinisch „carne vale – Fleisch, lebe wohl!"). Hat eine fromme Familie ab dem folgenden Montag die gesamte folgende Fastenzeit über kein Fleisch und keine Wurst mehr auf dem Speiseplan, so wird die Menüauswahl am nächsten Sonntag erneut eingeschränkt: Der siebte Sonntag vor Ostern ist der letzte Tag, an dem Milchspeisen (Butter, Käse usw.) verzehrt werden dürfen. Ganz strenge Kreise, besonders im Mönchtum, gestatteten in der Fastenzeit nur die „Xerophagie", das Essen trockener Früchte, während man sich ansonsten mit Brot, Salz und Gemüse ernährte. Auch die an sich fastenfreien Sonntage erlauben nicht den Verzehr von Fleisch- und Milchprodukten, begeht man das Fasten in seiner ganzen Strenge. Das Fasten in der Karwoche ist von eigener Art; es war dies das ursprüngliche Fasten vor Ostern, das bereits existierte, als man noch keine vierzigtägige Fastenzeit kannte, und das man besonders streng beobachtete.

---

[34] Vgl. Edelby, Liturgikon 98.

Die Bußtage waren nach alter Disziplin aliturgische Tage. Um den Gläubigen aber die Möglichkeit der Kommunion zu geben, feiert man in der byzantinischen Kirche bis heute jeweils am Mittwoch und am Freitag der Fastenwochen sowie am Montag, Dienstag und Mittwoch der Karwoche die „Liturgie der vorgeweihten Gaben", eine Vesper mit Kommunionausteilung.[35]

Kein Advent in der byzantinischen Kirche

Ende November/Anfang Dezember wird es im Abendland „weihnachtlich": Unsere Straßen sind schon lange vor dem ersten Adventssonntag mit weihnachtlichen Symbolen geschmückt; die Kaufhäuser rüsten sich für das Weihnachtsgeschäft, das Fest des heiligen Nikolaus gilt als Starttermin für eine Unzahl von Weihnachtsfeiern auch für solche, die mit der christlichen Botschaft ansonsten nicht viel im Sinn haben. Bei aller Verfälschung und Entfremdung der Adventszeit ist diese Zeit des Kirchenjahres für viele Christen immer noch eine liebgewordene Zeit der stillen, wohl mit einem Bußaspekt versehenen, aber doch frohen Vorbereitung auf das Weihnachtsfest im Kreis der Familie ebenso wie in der Liturgie der Kirche. Der 17. Dezember ist ein Einschnitt: War der Advent vorher geprägt von der Verkündigung der Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag, so steht jetzt die unmittelbare Vorbereitung auf das Fest seiner Geburt im Vordergrund.[36] Man singt in der Vesper die O-Antiphonen,[37] die schon ganz auf das Kommen des lange erwarteten Messias mit alttestamentlichen Bildern hinweisen. Für die Entwicklung des abendländischen Advents gibt es zwei Ströme.

In England und Gallien gab es eine zweite Fastenzeit vor dem Weihnachtsfest, die auch vierzig Tage währte, weil an Epiphanie (6. Januar) ebenso wie in der Osternacht getauft wurde; sie begann mit dem Tag des heiligen Martin (11. November). In Rom dagegen kannte man keine eigentliche Buß- und Fastenzeit vor Weihnachten, sondern eine eher stillere Zeit der Vorbereitung auf das Weihnachtsfest. So erklärt sich die eigenartige Mischung von Bußelementen (violette Farbe der Gewänder, Wegfall des Gloria in der Sonntagsmesse) mit Elementen freudiger Erwartung (so entfällt im Gegensatz zur Fastenzeit das Halleluja an den Adventssonntagen keinesfalls).

Eine eigentliche Adventszeit mit besonderen Adventssonntagen kennt die byzantinische Kirche nicht. Am 15. November, dem Tag nach dem Fest des Apostels Philippus, beginnt nach dem Kalender der byzantinischen Kirche das Weihnachtsfasten,[38] das als „Philippusfasten" am frühesten durch den byzantinischen Patriarchen Nikephoros (806-815) bezeugt ist und bis zum Heiligen Abend vierzig Tage währt.[39]

---

[35] Vgl. ebd. 61.

[36] J. A. Jungmann: Advent und Voradvent. Überreste des gallischen Advents in der römischen Liturgie. In: ders.: Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke. Innsbruck – Leipzig 1941, 232-294. 276.

[37] Vgl. dazu Th. Schnitzler: Die O-Antiphonen. In: HlD 29 (1975) 145-154.

[38] Vgl. Edelby, Liturgikon 678f. Der 15. 11. ist außerdem dem Gedächtnis der Märtyrer Gurias, Samonas und Habib geweiht. Eine besondere Prägung dieses Tages als Beginn des Weihnachtsfastens ist nicht gegeben, wenn man auch die Lesungen (Eph 6,10-17 und Lk 20,46-21,4) darauf beziehen kann.

[39] Vgl. Jungmann, Advent und Voradvent 250.

Eine weitere adventliche Prägung der Zeit danach fehlt; diese klingt höchstens am „Sonntag der Ahnen des Herrn" an, der zwischen dem 11. und dem 17. Dezember gefeiert wird und der durch die Feier der „heiligen Ahnen Christi dem Fleische nach" sowie der alttestamentlichen Patriarchen, die das Kommen Christi vorausgesagt haben, eine Art adventlicher Vorbereitung auf das Geburtsfest darstellt.[40] Dieser Sonntag findet eine Wiederholung am „Sonntag der Väter", dem letzten Sonntag vor Weihnachten.[41] Die Texte des Sonntags selbst sind überhaupt nicht weihnachtlich, nur das Evangelium entspricht demjenigen, das die abendländische Messe für den 24. Dezember, den Vigiltag vor Weihnachten (also nicht für die Christmette!), kennt und in dem der Stammbaum Jesu verkündigt wird von Abraham ab. Auch hört man in diesem Evangelium von dem Engel, der Joseph im Traum erschien und ihm erklärte, daß aus Maria Christus geboren werden solle (Mt 1,1-25). Sehr adventlich ist der 20. Dezember, der das Gedächtnis des heiligen Märtyrerbischofs Ignatios von Antiochien († 107) mit dem nahenden Weihnachtsfest verbindet. Das Troparion spricht in Bildern, die an den verbotenen Baum des Paradieses, aber auch an den Baum des Lebens erinnern, der für den Christen das Kreuz Christi ist:

> Bereite dich, Bethlehem, denn für alle steht das Paradies offen. Rüste dich, Ephrata, denn der Lebensbaum entsproß aus der Jungfrau in der Höhle. Zum geistigen Paradies wurde ihr Schoß, darinnen die göttliche Pflanze. Von ihr essend, werden wir leben und nicht mehr sterben wie Adam. Christus wird geboren, um das einst gefallene Bild aufzurichten.

Auch die Tage vom 21. bis zum 23. Dezember haben neben den verschiedenen Heiligen das nahe Weihnachtsfest zum Thema. Der 24. Dezember heißt „Paramonie" von Weihnachten; „Paramonie" heißt wörtlich übersetzt „das Bleiben, Fortdauern" und bezeichnet die Vortage zu Weihnachten und Erscheinung des Herrn: Am Abend feiert man die Vesper und die Basilios-Liturgie; danach aber sollen die Gläubigen nicht nach Hause gehen, sondern bleiben für den Beginn der eigentlichen Festliturgie.

25. Dezember und 6. Januar – Festaustausch zwischen West und Ost

Das genaue Geburtsdatum Christi ist unbekannt. In den ersten viereinhalb Jahrhunderten gab es sogar überhaupt kein Weihnachtsfest; Ostern war das erste und alles andere überstrahlende Fest der Christenheit. Erst nach und nach drang die theologische Überlegung durch, daß zu den Geheimnissen der Erlösung auch die Menschwerdung des Gottessohnes gehört, der sich seiner göttlichen Herrlichkeit entäußerte und ein wahrer Mensch wurde. Im Osten feierte man ein großes Fest am 6. Januar, das seine Ursprünge im heidnischen Alexandrien in Ägypten hatte. Man bezeichnete es als „Erscheinung" („Epiphaneia") und verband mehrere Inhalte damit: seine Geburt als Erscheinung des Herrn im menschlichen Fleisch; Erscheinung und Offenbarung des

---

[40] Vgl. Edelby, Liturgikon 713.

[41] Ebd. 720: „Dieses Fest ist eine Verlängerung des Festes des Sonntags der Ahnen unseres Herrn. Die Kirche ehrt diesmal alle, die vor Christus ‚Gott angenehm gewesen sind'. So bereitet sie unmittelbar das Weihnachtsfest vor."

Menschgewordenen vor den Heidenvölkern in der Anbetung der Magier; Erscheinung seiner Gottheit im Geschehen der Jordantaufe (die Stimme vom Himmel sprach: „Dies ist mein geliebter Sohn ..."); Erscheinung und Offenbarwerden seiner Gottheit und Erlösermacht im Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana. Dabei erhielt das Motiv der Hochzeit noch eine zusätzliche Bedeutung durch den Gedanken, daß Christus als Erlöser der Menschen der Bräutigam seiner Braut, der Kirche, ist. In Rom aber feierte man am 25. Dezember, also kurz nach der Wintersonnenwende, das „Fest des unbesiegten Sonnengottes". Dieses heidnische Fest wurde „getauft" durch eine Umdeutung zum Fest des Aufgangs der wahren Sonne der Gerechtigkeit, die Christus ist; man beging ab der Mitte des 4. Jahrhunderts in Rom am 25. Dezember das Fest der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria. Dieses Festdatum wurde vom Orient übernommen, während der Westen den 6. Januar übernahm, die Inhalte beider Feste sind aber bis zum heutigen Tag in Ost und West verschieden. Das byzantinische Weihnachtsfest findet – entgegen einer nicht selten anzutreffenden Meinung – seit der Übernahme des 25. Dezembers im Osten gegen Ende des 4. Jahrhunderts[42] natürlich an diesem Termin statt. Aber: Aufgrund der zeitlichen Differenz zwischen Gregorianischem und (nachhinkendem) Julianischen Kalender fällt der 25. Dezember nach julianischer Zeitrechnung (nach „altem Stil") heute auf den 7. Januar „neuen Stils" (d. h. des Gregorianischen Kalenders), nachdem er während des ganzen 19. Jahrhunderts auf den 6. Januar fiel, was dem Irrtum Vorschub leistete, die Orthodoxie bzw. byzantinische Kirche kenne kein eigenes Weihnachtsfest.[43]

In Wirklichkeit feiert man in der byzantinischen Kirche am 24./25. Dezember zwei Festinhalte, die im Abendland aufgeteilt sind auf den 25. Dezember und den 6. Januar: Der Vigilgottesdienst von Weihnachten am Abend des 24. Dezembers ist eine mit dem ersten Teil der Vesper verbundene Basilios-Liturgie (fällt der Tag auf einen Samstag oder Sonntag, eine Chrysostomos-Liturgie), in der im Evangelium die Geburt des Herrn (Lk 2,1-20) zur Verkündigung kommt. Am Weihnachtstag selbst – der den Titel trägt: „Geburt unseres Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus dem Fleische nach", um davon die Geburt aus dem Vater vor aller Zeit zu unterscheiden – wird die Chrysostomos-Liturgie gefeiert mit dem Evangelium von der Anbetung der Magier (Mt 2,1-12).[44]

Das Weihnachtsfest ist in den liturgischen Büchern bezeichnet als Fest der „Geburt unseres Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus dem Fleische nach". Dieser Zusatz „dem Fleische nach" will die Geburt Christi unterscheiden von seiner Geburt aus Gott dem Vater „vor aller Zeit": Christus ist der wahre und ewige Gottessohn, der sich erniedrigt ins Menschendasein hinein, nicht ist er ein guter Mensch, den Gott seiner Verdienste wegen oder durch besondere Begnadung oder Bevollmächtigung nachträglich als sein „Sohn" adoptiert hat, sondern der wirkliche und ewige Gottessohn wurde einmal im Lauf der Weltgeschichte als Mensch geboren „dem Fleische

---

[42] Sehr richtig sagt dazu Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 168: „Es muß hier festgehalten werden, daß der Festaustausch vom Westen zum Osten, wie er in Bezug auf Weihnachten geschah, in der Liturgiegeschichte ein höchst seltenes Phänomen darstellt."

[43] Vgl. Plank, Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem 185.

[44] Vgl. Edelby, Liturgikon 727-737.

nach". Dies ist auch die Aussage des Troparions und des Kondakions vom 25. Dezember, wobei in Anlehnung an die ikonographische Darstellung der Geburt Christi immer wieder von einer „Höhle" als Geburtsort die Rede ist, gleichsam als Ausdruck für den „Todesschatten", in dem die Menschen leben und aus dem sie zu befreien Christus herabgestiegen ist vom unzugänglichen Licht, in dem Gott wohnt:

> Deine Geburt, Christus, Gott, hat der Welt das Licht der Erkenntnis aufstrahlen lassen. Damals wurden die Sternverehrer von einem Stern belehrt, Dich anzubeten, die Sonne der Gerechtigkeit, und Dich, den Aufgang aus der Höhe, zu erkennen. Herr, Ehre sei Dir.
> Heute gebiert die Jungfrau den, der über allem ist, und die Erde gewährt dem, der im unzugänglichen Lichte wohnt, eine Höhle. Engel lobsingen dem Kind, Weise ziehen mit einem Stern, denn uns wurde ein Kind geboren, der urewige Gott.

Mit dem Neugeborenen rückt auch seine Mutter in den Mittelpunkt des Interesses. Der Marienhymnus im Eucharistischen Hochgebet lautet heute:

> Hoch preise meine Seele die, welche ehrwürdiger und ruhmreicher ist als die himmlischen Heere. Ich sehe ein befremdendes und unerklärliches Wunder: Die Höhle ist zum Himmel geworden, die Jungfrau zu einem Thron der Cherubim, die Krippe zu einer Wohnstatt, wo Christus ruht, der unbegreifliche Gott. Singen wir ihn, und preisen wir ihn hoch!

Der Mutter des Neugeborenen ist aber besonders der 26. Dezember gewidmet, während das Abendland sie am Oktavtag von Weihnachten, am 1. Januar, besonders feiert. Das Evangelium setzt die Weihnachtsgeschichte fort: Die Magier kehren zurück, der Kindermord des Herodes, die Flucht nach Ägypten und schließlich die Heimkehr der Heiligen Familie nach Nazareth (Mt 2,13-23). Der Osten hat ebenso

Vorzeichnung der Festikone für Weihnachten: Der Menschgewordene ruht in einer Höhle, links nähern sich die drei Weisen, rechts oben verkündet der Engel den Hirten die Botschaft. Links unten bedenkt Joseph das Geschehene, rechts unten das Bad des Neugeborenen.

wie der Westen innerhalb der Weihnachtswoche verschiedene Heiligengedächtnisse; am 27. Dezember feiert man den Erstmärtyrer Stephanus, am Sonntag nach Weihnachten den heiligen Joseph, den Pflegevater Jesu, am 29. Dezember die unschuldigen Kinder von Bethlehem, am 1. Januar schließlich, dem Oktavtag von Weihnachten, feiert man die Beschneidung des Herrn. Da dieser Tag auch das Todesdatum des heiligen Basilius ist, feiert man heute die Basilios-Liturgie. Im Kondakion des Festes kommen beide Aspekte zum Tragen:

> Der Herr des Alls erträgt die Beschneidung. Er, der Gütige, zerschneidet die Fehler der Menschen und gewährt heute der Welt das Heil. Es freut sich im Himmel auch der Hohepriester des Schöpfers, Basilius, der Erleuchter und Kundige der Geheimnisse Christi.

Wie die wenigen Tage vor Weihnachten auf das Fest der Geburt des Herrn vorbereitet haben, so gibt es auch einige Vorbereitungstage auf das Fest der Epiphanie des Herrn am 6. Januar, das ebenfalls am 5. Januar mit einer Paramonie beginnt.

6. Januar: Epiphanie – Theophanie

Die Ursprünge des Epiphaniefestes (oder Theophaniefestes; „Erscheinung des Herrn" bzw. „Erscheinung der Gottheit des Herrn"[45]) liegen in Ägypten. Klemens von Alexandrien († 215) berichtet, die gnostische Gemeinschaft der Basilidianer feierte am 6. Januar eine Nachtwache, in der sie der Taufe Jesu gedachte.[46] Nach gnostischer Auffassung nahm im Taufgeschehen der göttliche Logos Besitz vom Menschen Jesu und erschien so auf Erden. Mit der Jordantaufe Jesu werden zwei weitere Motive verbunden: Sie ist Zeugung und Geburt des vollkommenen Aions und des Lichtes in einem sowie als Verschmelzung von Jesu Menschennatur mit dem göttlichen Logos heilige Hochzeit. Nikolasch rechnet damit, daß das Epiphaniefest der Kirche als Reaktion auf dieses Fest der Basilidianer entstanden ist.[47] Doch verbergen sich hinter dem Festtermin dieser gnostischen Gruppe noch zwei weitere Quellenschichten des Epiphaniefestes. In der Nacht vom 5. auf den 6. Januar feierte man in Ägypten die Geburt des Sonnengottes Aion aus der Jungfrau Kore, wie Epiphanius von Salamis († 403) berichtet.[48] Der gleiche Zeuge berichtet von einem Nilkult am 6. Januar, an dem aus dem Nil Wasser geschöpft wurde; auch spielte bei diesem Kult die Vorstellung eine Rolle, manche Quellen würden in dieser Nacht Wein statt Wasser hervorsprudeln.[49] Jedenfalls berichtet um 375 Epiphanius, die ägyptische Kirche würde am 6. Januar die Geburt des Herrn und gleichzeitig sein erstes Wunder zu Kana feiern,[50] was die These stützt, die Kirche hätte die gleichen Feierelemente benützt, um ein gnostisches Fest im rechtgläubigen Sinn

---

[45] Vgl. J. A. Jungmann: Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte. Innsbruck – Wien – München 1955, 231f.: An Epiphanie wird der Blick eher auf die göttliche Größe des Kindes gerichtet, an Weihnachten steht die Herablassung des Gottessohnes mehr im Vordergrund.

[46] Stromata I, 147,1 – PG 8, 887f.

[47] Vgl. F. Nikolasch: Zum Ursprung des Epiphaniefestes. In: EL 82 (1968) 393-429. 428.

[48] Panarion haeresion 51,22 – ed. K. Holl, II. Leipzig 1922, 285f. Die Stelle ist in der PG nicht enthalten!

[49] Panarion haeresion 51,30 – PG 41, 941 A.

[50] Panarion haeresion 51,16 – PG 41, 920 B-C; 51,29 – PG 41, 940 A-B.

umzudeuten. Von Ägypten aus verbreitete sich das Fest in der ganzen Christenheit. Die Geburt in Bethlehem zusammen mit dem Besuch der Magier, die Jordantaufe und das Weinwunder in Kana bildeten schließlich das Konglomerat des Festinhaltes von Epiphanie, das mit dem Aufkommen des Weihnachtsfestes am 25. Dezember aufbrach.
Der 6. Januar ist ganz erfüllt von dem Thema der Offenbarung Christi als des Gottessohnes bei der Jordantaufe; das Evangelium ist Mt 3,13-17. In ihr findet das Offenbarwerden dessen, der da in Bethlehem geboren worden ist, seine Fortsetzung. Tagestroparion und Kondakion verkünden:

> Bei Deiner Taufe im Jordan, Herr, wurde die anbetungswürdige Dreifaltigkeit offenbar. Denn die Stimme des Vaters bezeugte Dich, da sie Dich nannte den geliebten Sohn, und der Geist in Gestalt einer Taube bekräftigte die Gewißheit des Wortes. Christus, Gott, der erschien und die Welt erleuchtet, Ehre sei Dir.
> Du bist heute dem Erdkreis erschienen, und Dein Licht ist über uns aufgestrahlt. Voll Erkenntnis singen wir Dir: Gekommen bist Du, bist erschienen, unzugängliches Licht.

Vorzeichnung einer Festikone für Epiphanie

Wegen der Jordantaufe Christi als Festmysterium wurde das Epiphaniefest schon früh neben der Osternacht zum bevorzugten Tauftermin. Daran erinnert noch, daß das Trishagion der Liturgie ersetzt wird durch das österliche Tauflied: „Die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Halleluja." Auch findet an diesem Tag in den byzantinischen Kirchen die Wasserweihe statt: In Nachahmung der Jordantaufe versenkt der zelebrierende Bischof oder Priester ein Kruzifix in Flüsse und Teiche, ebenso in Seehäfen, und für die jungen Männer einer Gemeinde ist es eine Ehrensache, das Kruzifix dem Priester oder Bischof zurückzubringen. Auch segnet man in gleicher Weise in Kesseln abgefülltes Wasser, das die Gläubigen als Weihwasser mit nach Hause nehmen.

Im abendländischen Stundengebet gibt es noch einen Hinweis auf den ursprünglichen Festinhalt von „Epiphanie", der drei Offenbarungsgeheimnisse umfaßt, gliedert man Weihnachten aus. So heißt es in der Antiphon zum Magnifikat der Vesper vom 6. Januar:

> Drei Wunder heiligen diesen Tag: Heute führte der Stern die Weisen zum Kind in der Krippe. Heute wurde Wasser zu Wein bei der Hochzeit. Heute wurde Christus im Jordan getauft, uns zum Heil. Halleluja.

Wie am 26. Dezember die Gottesmutter im Mittelpunkt der Betrachtung steht, so am 7. Januar Johannes der Täufer; spielte Maria als leibliche Mutter bei der „Epiphanie im Fleisch" eine wichtige Rolle, so der Täufer bei der „Epiphanie" (Offenbarung) der Gottheit Christi, die deshalb noch eher „Theophanie" ist, Erscheinung seiner Gottheit. Der Westen legte dieses Fest auf den Sonntag nach dem 6. Januar als „Taufe des Herrn", mit dem die Weihnachtszeit heute abschließt, und unmittelbar danach beginnt die Zeit im Jahreskreis.

2. Februar – Fest der Begegnung des Herrn

Mit dem 2. Februar schloß früher die Weihnachtszeit; was in den offiziellen liturgischen Büchern unter der Bezeichnung „Darstellung des Herrn" figuriert, ist im Volksmund eher bekannt als „Mariä Lichtmeß". Bei den Byzantinern heißt das Fest „Hypapante", zu deutsch: „Begegnung des Herrn". Alle diese Festbezeichnungen sagen etwas darüber aus, was man an diesem Tag begeht. Die

Vorzeichnung der Festikone

fromme Pilgerin Egeria berichtet von diesem Fest als „dies quadragesima de epiphania",[51] das am vierzigsten Tag nach der Geburt des Herrn – die in Jerusalem zur Zeit der Pilgerin am 6. Januar begangen wurde – und demgemäß am 14. Februar stattfand. Der Festtermin 2. Februar entspricht dann auch dem vierzigsten Tag nach dem 25. Dezember. Im Osten trägt das Fest von der Begegnung des Herrn mit Simeon und Hanna als den Vertretern des den Erlöser erwartenden Bundesvolkes her die Bezeichnung „Hypapante". Schon im 4. Jahrhundert feierte man das Fest in Jerusalem und weihte Kerzen, um deutlich zu machen, daß Christus als das Licht der Welt erschienen ist. „Darstellung" heißt das Fest von seinem Ursprung im alttestamentlichen Gesetz her: Maria und Joseph stellen das Kind im Tempel Gott dar und opfern für es als symbolischen Loskauf von der Aufopferung jeder Erstgeburt zwei Tauben: Christus, der Gottessohn, unterwirft sich sogar dem alttestamentlichen Gesetz. Diese Erniedrigung Gottes in das Menschendasein hinein ist aber zugleich die erste „Begegnung" mit dem alttestamentlichen Bundesvolk, stellvertreten durch den greisen Simeon und die Prophetin Hanna. Jetzt ist erfüllt, was Gesetz und Propheten verkündigten: Die Erleuchtung der Heiden und des Volkes Israel ist erschienen, wie Simeon es in seinem Lobpreis ausdrückt, als er das Kind in seinen Händen hält. Wie nach Weihnachten und Epiphanie der Menschen gedacht wird, die zum Festgeheimnis in besonderer Beziehung stehen („Synaxe", d. h. Mitfeier Marias und des Täufers), so folgt am 3. Februar das Fest des greisen Simeon und der Prophetin Hanna.

25. März – Verkündigung des Herrn

Analog ist der Aufbau auch bei diesem Hochfest: Es wird durch einen Vigiltag vorbereitet, und auf das Fest selbst folgt wiederum eine Synaxe, das Fest einer „Begleitperson", diesmal des heiligen Erzengels Gabriel am 26. März. Am heutigen Tag sind es genau noch neun Monate bis zum nächsten Weihnachtsfest; heute ist Christus im Schoß der Jungfrau Mensch geworden, hat menschliches Fleisch angenommen. So sagt das Troparion des Tages:

> Heute ist der Anbeginn unseres Heils und die Offenbarung des Geheimnisses von Ewigkeit her. Gottes Sohn wird zum Sohn der Jungfrau, und Gabriel kündet das Evangelium der Gnade. Mit ihm rufen wir der Gottesmutter zu: Sei gegrüßt, Du bist voll der Gnade, der Herr ist mit Dir.

Unverkennbar entdeckt der abendländische Christ den Anfang des „Gegrüßet seist du, Maria ...", das auch im Marienhymnus des Hochgebetes wieder anklingt:

> Lebendige Bundeslade Gottes, keine ungeweihte Hand darf sie berühren, die Lippen der Gläubigen aber, die der Mutter Gottes ohne Unterlaß den Gruß des Engels wiederholen, sollen voll Freude rufen: Sei gegrüßt, Du bist voll der Gnade, der Herr ist mit Dir.

---

[51] Egeria, Peregrinatio 26 – ed. Maraval 254.

24. Juni – Geburt des Täufers und Vorläufers Johannes

Wie die abendländische Kirche feiert auch die byzantinische von allen Heiligen nur zwei Geburtsfeste, das des Täufers Johannes und das der Gottesmutter Maria am 8. September. Beide Geburtsfeste stehen in engem Zusammenhang mit der Geburt des Erlösers selbst. Johannes ist der letzte Prophet des Alten Testaments, der unmittelbare „Vorläufer" und Wegbereiter Christi. Feiert die byzantinische Kirche den heiligen Johannes den Täufer am Begleitfest (Synaxe) zum Epiphanietag am 7. Januar, so ist der 24. Juni als Festtermin abendländischen Ursprungs und schon bei Augustinus bezeugt. Das Wort des Täufers: „Er muß wachsen, ich aber muß kleiner werden" (Joh 3,30) bezieht Augustinus auf die Länge der Tage, die nach dem Fest des heiligen Johannes abnimmt, während sie nach dem Geburtsfest Christi zunimmt.[52]
Dies drückt auch das Tagestroparion aus: Angesichts der nahen Ankunft des Erlösers, dem der Täufer vorangeht, finden die Unfruchtbarkeit und Stummheit des alten Bundes ihr Ende; das Alte Testament hat für den Christen nur einen Sinn: hinzuführen auf Christus:

> Prophet und Vorläufer der Ankunft Christi, die wir dich in Liebe ehren, vermögen nicht, dich würdig zu preisen. Durch deine glorreiche und verehrungswürdige Geburt wird die Unfruchtbarkeit der Mutter und die Stummheit des Vaters gelöst und der Welt die Fleischwerdung des Sohnes Gottes angekündigt.

6. August – Verklärung des Herrn

Vorzeichnung der Festikone

[52] Vgl. Sermo 287,4 – PL 38, 1302: „Natus est Joannes hodie: ab hodierno die minuuntur dies. Natus est Christus octavo calendas januarias: ab illo die crescunt dies." Vgl. Roetzer 45f.

Festgegenstand ist die Verklärung Christi auf dem Berg Tabor, wie sie die synoptischen Evangelien berichten (Mt 17,1-8; Mk 9,2-9; Lk 9,28b-36). Das älteste Zeugnis (Anfang 6. Jahrhundert) für das Fest stammt aus Ostsyrien, seit dem 8. Jahrhundert wird es in Westsyrien, seit ca. 900 in Byzanz als „Μεταμόρφωσις τοῦ Σωτῆρος" gefeiert. „Nach der Hypothese Baumstarks liegt die Wurzel des Festes wahrscheinlich in der Gedächtnisfeier der Kirchweihe auf dem Berg Tabor."[53] Im 11. Jahrhundert verbreitete sich das Fest im ganzen Westen, aber erst 1457 wurde es von Papst Coelestin III. als „Transfiguratio" in den Universalkalender der lateinischen Kirche aufgenommen, aber auch zum besonderen Gedächtnis des Sieges über die Türken unter Johannes von Capestrano und Johannes Hunyadi am 22. Juli 1456. Die Vereinheitlichung des Datums 6. August erfolgte erst durch das Meßbuch von 1570.
Wohl kein Fest drückt das Selbstverständnis der byzantinischen Kirche und ihrer Liturgie in einem solchen Maße aus wie das Hochfest[54] der „Metamorphosis" des Herrn auf dem Berg Tabor, als sein Gesicht wie die Sonne leuchtete und sein Gewand weiß wurde wie Schnee, als er sich Petrus, Johannes und Jakobus für einen Augenblick als der zeigte, der er seit Ewigkeit ist, als der Sohn des lebendigen Gottes. Auch der 6. August hat einen Vigiltag; das Kondakion des 5. August sagt:

> Heute erstrahlt durch die göttliche Verklärung alle sterbliche Natur im Vorschein göttlichen Glanzes und ruft voll Freude: Christus wird verklärt, der alle errettet.

Weshalb aber die Verklärung auf dem Berg Tabor geschah, kündet das Kondakion vom 6. August selbst:

> Auf dem Berg wurdest Du verklärt, Christus, Gott. Wie sie es vermochten, schauten die Jünger Deine Herrlichkeit, damit sie, wenn sie Dich gekreuzigt sehen, das Leiden als freiwilliges Leiden begreifen, der Welt aber verkünden, daß Du bist in Wahrheit der Abglanz des Vaters.

Die Verklärung sollte die Jünger fähig machen, das Leiden ihres Herrn anzunehmen und auf seine Auferstehung zu vertrauen, wenn sie ihn leiden sehen; sie haben ihn ja in seinem eigentlichen Wesen geschaut, in der Herrlichkeit Gottes, die der Tod nicht besiegen kann. Ähnliches gilt ja für die Kirche, die Christi mystischer Leib ist: Ihre eigentliche Wahrheit ist verborgen, so wie sich in der Menschheit Christi seine Gottheit verbarg. Auch sie ist Leiden und Tod unterworfen, aber keine Macht der Sünde und der Vergänglichkeit kann ihr eigentliches Wesen zerstören, das göttliche Leben, das ihr Christus gebracht hat und in dem sie fest gegründet ist. In der Schönheit ihrer Liturgie ereignet sich täglich Verklärung: In ihr wird die materielle Schöpfung, Lebendiges und Dingliches, erst in ihrer Würde der Gotteskindschaft offenbar (vgl. Röm 8,18-25); im menschlichen Tun der Liturgie offenbart sich ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, der die Menschen befähigt, sich selbst und alle Höhen und Tiefen des Menschenlebens anzunehmen im Vorgriff auf das endgültige Erscheinen der göttlichen Lebensfülle.

---

[53] Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 189.
[54] Zum byzantinischen Festformular vgl. Edelby, Liturgikon 967-973.

Vorzeichnung der Festikone

Der ursprüngliche Titel des Festes lautete „Koimesis – Entschlafung“. Ein Evangeliar von 740 überschreibt es mit „Sollemnitas de pausatione sanctae Mariae“. In der Tat scheint das Datum 15. August mit der Weihe einer zwischen Jerusalem und Bethlehem gelegenen Marienkirche verbunden zu sein, die eine Römerin mit Namen Ikelia zur Erinnerung an die „Pausatio“ (oder „Statio“), an die Ruhepause, errichtet haben soll, die Maria auf dem Weg nach Bethlehem einlegte, wo sie Jesus gebären sollte.[55] Dieses allgemeingehaltene Marienfest wandelte sich dann zu einer Feier des Heimgangs, der Entschlafung (Koimesis, Dormitio). Als solches wurde es von Kaiser Maurikios (582-602) im Byzantinischen Reich eingeführt.

Aber erst 1950 definierte Papst Pius XII. das Dogma von der leiblichen Aufnahme in den Himmel. In Analogie zu Christi Himmelfahrt spricht man besonders im deutschen Sprachbereich von „Mariä Himmelfahrt“ und verbindet damit z. T. recht eigenartige Vorstellungen. So zeigte in den 50er Jahren ein Plakat für eine Gemeindemission eine in den Himmel aufsteigende Gottesmutter, was im Zeitalter der beginnenden Raumfahrt nicht einer gewissen Komik entbehrte. Die Aussage des Dogmas ist aber für die Hoffnung des Christen über sein endgültiges Schicksal hoch bedeutsam: Das, was Maria als der leiblichen Mutter Gottes in ihrem Sterben widerfahren ist, gilt als Verheißung allen, die ihrem Sohn nachfolgen: Sie erhielt Anteil am göttlichen Leben im Vollsinn ihres Menschseins. Nicht die „Seele“ allein wird gerettet, sondern der ganze Mensch soll eingehen in die Herrlichkeit Gottes, mit seiner

[55] Vgl. ebd. 977.

ganzen Persönlichkeit, wie er sich ein langes Leben lang entwickelt hat. Daß der Leib seinen entscheidenden Anteil daran hat, zu welcher Persönlichkeit jemand in seinem Leben geworden ist, steht doch außer Zweifel. Nicht irgendein blasser Himmel steht als Ziel christlichen Hoffens, sondern eine Lebensfülle, die den Menschen ganz betrifft, eben mit Leib und Seele.
Darum spricht die byzantinische Kirche nicht von einer „Himmelfahrt" Mariens, sondern von ihrer „Entschlafung", wie sie die Apokryphen, religiöse Literatur der Alten Kirche, die im Umfeld des Neuen Testaments entstanden ist, berichten. Was dieses Fest meint, drückt am besten die Festikone aus, in der sich ein Rollentausch zwischen Mutter und Sohn darbietet: Normalerweise trägt Maria ihren göttlichen Sohn als kleines Kind auf den Armen. Hier aber liegt der Leib Mariens auf der Totenbahre, und die Apostel umgeben sie trauernd oder „liturgisch" beschäftigt (so wird meistens abgebildet, wie einer der Apostel die Glut des Weihrauchfasses anbläst). Mitten unter ihnen aber in seiner göttlichen Herrlichkeit, die die Apostel mit den leiblichen Augen nicht schauen, steht Christus und trägt auf seinen Armen ein kleines Mädchen, seine eigene Mutter, die für den Himmel neu geboren worden ist.

1. September – Beginn des Herrenjahres

Das Herrenjahr beginnt im Abendland bekanntlich mit dem 1. Adventssonntag, so daß bürgerliches und liturgisches Jahr nicht einander entsprechen. Zudem hat es im Lauf der Geschichte immer wieder andere Termine für den Jahresanfang gegeben. Der Beginn des Herrenjahres mit dem 1. Adventssonntag setzte sich in abendländischen Sakramentaren (liturgische Bücher für die Hand des Priesters) mit der Jahrtausendwende durch, aber erst im 13. Jahrhundert begründete man den Anfang im Advent mit der spiegelbildlichen Abbildung der Weltgeschichte im Herrenjahr: Wie die Weltgeschichte begann mit der Abwendung des Menschen von Gott, wie sie ihre Fortsetzung erfuhr in der Erwartung des Messias im Alten Testament, so beginnt das Herrenjahr im Advent mit der Erwartung der Geburt Christi und endet vor dem neuen Advent mit dem Gedenken an seine Wiederkunft am Jüngsten Tag. Eine ausgebildete Theologie des Herrenjahres gibt es aber erst in der Neuzeit.
Der Neubeginn des Herrenjahres in der byzantinischen Kirche am 1. September geht auf die „Indiktion" zurück. Unter „Indiktionen" versteht man 15 Jahre dauernde Zyklen für die Abgabe von Steuern, die Kaiser Diokletian einführte und die aus drei „Fünfjahresplänen" („lustra") bestehen. Die Indiktion begann jeweils am 1. September, so daß dieser Termin auch als Neujahrstermin galt. Sehr nach „Neujahr" klingt demnach das Troparion:

> Du Gründer der ganzen Schöpfung, in Deiner Vollmacht setzest Du Fristen und Zeiten. Segne, Herr, den Kranz des Jahres Deiner Güte. Bewahre in Frieden die Könige und Deine Gemeinde durch die Gebete der Gottesmutter und rette uns.

Daß die Kirche an diesem Tag auch des ersten öffentlichen Auftretens, wie es das Lukasevangelium berichtet, gedenkt, zeigt das Evangelium (Lk 4,16-22a): Jesus liest in der Synagoge seines Heimatortes Nazareth jene Stelle aus dem Propheten Jesaja (61,1-2), die er zur Verwunderung aller und zum Ärgernis vieler auf sich selbst

bezieht: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, den Armen die frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen."

8. September – Mariä Geburt

Auch dieses Fest hat seine Wurzel in einer Jerusalemer Tradition, es geht zurück auf die Weihe der Jerusalemer St.-Anna-Kirche, die im 5. Jahrhundert an der Stelle des angeblichen Geburtshauses Mariens errichtet worden war. Im frühen 6. Jahrhundert ist es in Konstantinopel, im 7. Jahrhundert in Rom bezeugt. Der aus Syrien stammende Papst Sergius I. zeichnete es ebenso wie den 15. August mit einer Lichterprozession durch die Stadt Rom aus, die sich aber außerhalb der Klöster nicht durchgesetzt hat.[56]
Wie alle Feste des Herrenjahres hat auch Mariä Geburt seine eigentliche Aussage in der Erlösung des Menschen in Christus. Mit der Geburt Marias ist die Geburt Christi schon angekündigt; diejenige ist geboren, aus der Christus geboren werden soll. Wie in einem langen Tunnel, dessen Ende man sich nähert, erstrahlt das erste Licht. So heißt es im Troparion des Tages:

> Deine Geburt, Gottesmutter, hat dem ganzen Erdkreis Freude gebracht. Denn aus dir ging auf die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Gott. Er nahm den Fluch hinweg, brachte den Segen, zerstörte den Tod und schenkte uns ewiges Leben.

Auch dieses Fest hat eine „Synaxe", eine Feier der am Festgeheimnis besonders Beteiligten; am 9. September gedenkt die byzantinische Kirche der „heiligen Vorfahren Christi, der gerechten Joachim und Anna".

14. September – Erhöhung des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes

Das Fest geht nach dem Zeugnis der Egeria[57] zurück auf die Einweihung der Martyriumskirche (Kreuzeskirche) auf Golgatha am 13. September 335. Dabei erwähnt Egeria eher beiläufig die Auffindung des heiligen Kreuzes durch die Kaiserin Helena im Jahre 320; der Hauptakzent der Feierlichkeiten liegt aber ganz auf der Kirchweihe. Egeria, eine fromme Nonne aus Südwestfrankreich, die im späten vierten Jahrhundert eine Wallfahrt ins Heilige Land unternahm und ihre Erlebnisse über die dort mitgefeierten Gottesdienste in ihrem Reisetagebuch niederschrieb, berichtet, daß am Tag nach dem Kirchweihfest, also am 14. September, in der Basilika das Kreuz Christi gezeigt („erhöht", also hochgehalten) und den Gläubigen zur Verehrung dargereicht wurde.
Das gleiche gilt für das armenische Lektionar von Jerusalem: Am 13. September feierte man das Gedächtnis der Kirchweihe der Anastasisbasilika, am Tag darauf das

---

[56] Vgl. P. Jounel: La dimanche et la semaine; l'Année. In: Martimort IV: La liturgie et le temps. Paris 1983, 23-168. 152.

[57] Vgl. Egeria, Peregrinatio 48f. – ed. Maraval 317-319.

der Weihe der Martyriumskirche und zeigte dabei der Gemeinde die Kreuzreliquie.[58] Mit diesem Datum verbindet man auch die Rückgewinnung der Kreuzreliquie durch Kaiser Heraklios im Jahre 628, nachdem sie die Perser bei ihrer Eroberung Jerusalems 614 entwendet hatten.
Der Schwerpunkt verlagerte sich von der Kirchweihe auf das feierliche Vorzeigen der Kreuzreliquie, das mit einer Zurschaustellung an einem erhöhten Ort verbunden war und daher auch die Festbezeichnung „Erhöhung" („exaltatio crucis" bzw. „Ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ") mitbestimmte. Das Fest verbreitete sich rasch und wurde vom Westen im 7. Jahrhundert in einer Verdoppelung übernommen: als Kreuzauffindung am 3. Mai und als Kreuzerhöhung am 14. September.
Mitten im Herrenjahr, fernab von der eigentlichen Passionszeit, erinnert das Kreuz Christi den Christen daran, daß ihm aufgrund des Sterbens und Auferstehens seines Herrn unverlierbares und glückseliges Leben zuteil geworden ist. Wie am Sonntag der Kreuzverehrung (3. Fastensonntag) wird das Trishagion ersetzt durch ein Lobpreis des lebenspendenden Kreuzes:

> Vor Deinem Kreuz, o Herr, fallen wir anbetend nieder,
> und Deine heilige Auferstehung rühmen und preisen wir.

Die Lesung des Tages (1 Kor 1,18-24) erinnert daran, daß das Kreuz, das für die Heiden Torheit, für die Juden aber Ärgernis bedeutet, für den Glaubenden jedoch Zeichen der Kraft Gottes ist, die die Weisheit der Weisen zur Torheit macht. Das Evangelium ist ein kleiner Leidensbericht aus dem 19. Kapitel des Johannesevangeliums (Joh 19,6-35).

21. November: Mariä Opferung – oder: Eintritt unserer allheiligen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, in den Tempel

Aufgrund seiner legendären Quellenlage ein sehr problematisches Fest: Das apokryphe (und damit zur altchristlichen Romanliteratur gehörende) „Protoevangelium des Jakobus" berichtet, Maria habe ab dem dritten Lebensjahr – einem Gelübde von Joachim und Anna gemäß – bis zu ihrer Verlobung mit Joseph im Tempel als „Tempeljungfrau" gedient, was, wenn irgend etwas daran historisch wäre, die leidige Meßdienerinnen-Frage nie hätte entstehen lassen können. Die historischen Wurzeln des Festes liegen in der Weihe der neuen Jerusalemer Marienkirche im November 543; von Jerusalem setzte sich dieses Fest im Orient durch und kam erst im Spätmittelalter in den Westen. Nach der Liturgiereform strich man es wegen seiner legendären Wurzeln wieder aus dem Kalender. Die in den liturgischen Texten der byzantinischen Kirche zu diesem Tag nach wie vor vorhandenen Bezüge auf die Legende des Protoevangeliums des Jakobus machen es schwer, das anzunehmen, was sich als theologische Wahrheit hinter den Bildern verbirgt: Das vorbehaltlose „Ja" Marias zu der Rolle, die ihr Gott in der Heilsgeschichte zugedacht hat, war zwar die freiwillige Entscheidung eines Men-

---

[58] Vgl. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I, 186.

schen, die aber nur so erfolgen konnte, weil Gott ihr mit seiner Gnade zuvorkam. Diese Gnade macht sie zur „Lade Gottes", zum „heiligen Schrein des Allerheiligsten", Bilder, die im Westen durch die „Lauretanische Litanei" bekannt sind.

6. Dezember – Gedächtnis des heiligen Nikolaus von Myra

Nur wenige Heilige sind heute so bekannt und auch beliebt wie der heilige Nikolaus; im Westen kommt ihm vielleicht noch Martin von Tours gleich (11. 11.), und beide Feste sind mit reichem Brauchtum versehen. Wenn der heilige Nikolaus auch im Westen als abendländischer Bischof dargestellt wird, so darf nicht vergessen werden, daß er dem christlichen Osten zugehört; der ganzen Christenheit gehört aber das Rühmen seiner Liebe und Sanftmut, denn in der Menschenfreundlichkeit des heiligen Nikolaus spiegelt sich die Menschenliebe Gottes wider. Bis heute überliefern sich die Legenden seiner Mildtätigkeit und seiner aus dem Glauben kommenden Wunderkraft in schwierigen Situationen. Das Troparion nennt ihn mehr als ein „Vorbild":

> Als Richtschnur des Glaubens, als Bild der Sanftmut und als Lehrer der Enthaltsamkeit, so hat Dich, Vater und Bischof, die Wahrheit durch Deine Taten Deiner Gemeinde bezeugt. Durch Demut hast Du Hohes gewonnen, den Reichtum durch die Armut. Bitte Christus, Gott, unsere Seelen zu retten.

Vorzeichnung einer Ikone des heiligen Nikolaus

9. Dezember – Empfängnis der Gottesmutter Maria im Schoß ihrer Mutter Anna

Das Fest beginnt mit einer Vigil am 8. Dezember, an welchem der Westen die „unbefleckt Empfangene" feiert. Die Dogmatisierung durch Papst Pius IX. im Jahre 1854 gab zu mancherlei Auseinandersetzungen Anlaß; häufig wurden das Fest und seine Aussage auch mißverstanden im Sinne einer Leibfeindlichkeit, als seien alle „normalen" Menschen eben nicht makellos, sondern sündhaft ins Leben gesetzt worden.
Die besondere Begnadung der Gottesmutter ist aber nur ausgesagt im Hinblick darauf, daß aus ihr Gottes Sohn Mensch werden sollte. So greift das Fest Gesichtspunkte auf und bringt sie gleichsam zusammengefaßt wieder, die zu jedem Marienfest gehören: Nur Gottes Gnade brachte einen Menschen hervor, wie ihn Gott eigentlich gedacht hat, fern allem erbsündlichen Mißtrauen Gottes Wegen und Fügungen gegenüber und damit bereit, sich vorbehaltlos einzulassen auf Gottes Wege, die immer gute Wege sind. In Maria wurde die Erlösung, die Christus bewirkt hat, gleichsam vorweggenommen; sie ist der Mensch nach Gottes Plan und Abbild. Solch ein Mensch ist „ehrwürdiger als die Cherubim und herrlicher als die Seraphim", wie es im gewöhnlichen Marienhymnus des Eucharistischen Hochgebetes heißt. Im Gegensatz zu ihr sind alle anderen Menschen, wie es im 51. Psalm heißt, „in Sünde empfangen", aber nicht, als ob die Empfängnis eines Menschen selbst schuldhaft wäre, sondern weil sie als Söhne und Töchter Adams teilhaben an der Urschuld, an der von Generation zu Generation sich übertragenden Entfremdung von Gott und an der Versuchung, dem Leben aus eigenen begrenzten und sterblichen Kräften einen Sinn zu geben. Davon war Maria von Anfang an frei, deshalb ihre Empfängnis „makellos". Das, was für uns und um unseres Heiles willen geschah, war alles andere als selbstverständlich und sprengte den Horizont menschlicher Erwartungen und Hoffnungen; so singt die Kirche im Tagestroparion:

> Heute wurden die Fesseln der Kinderlosigkeit gelöst. Joachim und Anna werden von Gott erhört, da er ihnen gegen alle Hoffnung verspricht, das Gotteskind sollte entstehen, aus dem der Unfaßliche selbst als Mensch geboren werden sollte. Er gebot dem Engel, ihr zu sagen: Sei gegrüßt, du bist voll der Gnade, der Herr ist mit dir.

Regionale Verschiedenheiten

Die byzantinische Kirche war niemals jener monolithische Block wie die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Dies zeigt sich auch im liturgischen Kalender, obwohl er in allen byzantinischen Kirchen im wesentlichen übereinstimmt. Aber gerade die Heiligenfeste sind doch in den einzelnen Patriarchaten oder „autokephalen" Kirchen (d. h. „autonomen" Kirchen) recht verschieden. So kennen die slawischen Kirchen viele Heilige, die in der griechischen oder melkitischen nahezu völlig unbekannt sind. Auch haben verschiedene Gedenktage auf dem Hintergrund der jeweiligen nationalen Geschichte ein ganz anderes Gewicht als in den byzantinischen Kirchen anderer Länder. So feiert man z. B. in Rußland am 1. Oktober das Fest „Mariä Schutz und Fürbitte", während die griechische des heiligen Ananias

gedenkt, der den vor Damaskus zum Apostel bekehrten Saulus/Paulus taufte, und auch den heiligen Romanos den Meloden feiert, einen der größten byzantinischen Hymnendichter. Ist der 25. September für die Griechen ein unbedeutender Gedenktag der heiligen Euphrosina, einer Asketin des 5. Jahrhunderts, so begeht die russische Kirche das Fest des heiligen Sergej von Radonesh, des Gründers jenes berühmten Dreifaltigkeitsklosters bei Moskau, das für die russischen Christen nach wie vor ein religiöses Zentrum ersten Ranges ist, obwohl die Kommunisten den Ort zwischenzeitlich in „Sagorsk" umbenannt hatten. Auch finden sich im russischen Eigenkalender viele Feste wundertätiger Ikonen und „moderner Heiliger", die von der russischen Kirche kanonisiert wurden, beispielsweise des hochverehrten, manchmal mit dem heiligen Franziskus verglichenen heiligen Seraphim von Sarov, eines berühmten Seelenführers und Beichtvaters aus dem 19. Jahrhundert. Im Heiligenkalender einer mit dem römischen Papst in Verbindung stehenden byzantinischen Kirche finden sich auch Heilige, die der römischen Tradition entstammen; besonders feiert die ukrainische Kirche am 12. November den heiligen Josaphat, Erzbischof von Polozk, der im Jahre 1623 wegen seines Eintretens für die Union das Martyrium erlitt. Im Zuge der Liturgiereform ist man auch im Westen wieder von der Einheitlichkeit des Heiligenkalenders abgekommen, zu der es nach dem Konzil von Trient gekommen war, das in seiner antireformatorischen Kampfhaltung soviel wie möglich zentral und rigoros geregelt wissen wollte. 1970 trat der neue „Generalkalender" in Kraft, in den nur noch solche Heiligengedenktage aufgenommen sind, die wirklich von allgemeiner Bedeutung sind. Daneben gibt es Regional- und Diözesankalender, in denen die örtlichen Traditionen gepflegt werden dürfen und sollen.

Kapitel 12

„Ordnung" (Чи́нъ) und „Abfolge" (Ἀκολουθία)

Die vorbereitenden Teile der Göttlichen Liturgie

Die „Apologien"

Jeder, der in seiner Jugend einmal Meßdiener war, beherrscht auch heute noch, wenn auch vielleicht weniger flüssig als ehedem, das Stufengebet und, besonders schwierig auswendig zu lernen, das „Confiteor" darin; man wird sich erinnern an das dreimalige Schlagen an die Brust: „mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa". Das Stufengebet ist heute ersetzt durch einen Bußakt zu Beginn der Messe, in den die Gemeinde einbezogen ist, während sie früher meist ein Lied sang, das auch einen gewissen Bußcharakter hatte.

Mit dem wachsenden Bewußtsein der Größe des zu feiernden Geheimnisses wuchs auch die Einsicht, daß menschliche Schuld und Gottferne vor Beginn der Eucharistiefeier durch einen Bußakt bereinigt werden müssen, so daß zu Beginn der Messe ein Bußakt selbstverständlich wurde. Als Vorbereitungsakt mit einem gewichtigen Bußakzent gehörte seit dem Meßbuch von 1570 das Stufengebet, das der Priester wechselweise mit den Ministranten betete, zum festen Bestandteil der Meßfeier. Am Anfang aber standen die priesterlichen „Apologien".

„Apologie" heißt „Verteidigung", wörtlich: „weg-sprechen" (ἀπὸ-λέγειν) und in der Folge „aus dem Weg räumen". Ein Verteidiger spricht (vor allem im Plädoyer) die Anschuldigungen der Anklage weg. Weil sie den Glauben gegen falsche Verdächtigungen und Angriffe verteidigt haben, werden auch die ersten Theologen der frühen Kirche „Apologeten" genannt.

Der Zwang, sich verteidigen zu müssen, kann aber auch zu Verengungen und Vereinseitigungen führen. So betonte man im Zeitalter der großen Auseinandersetzungen um die Person Jesu Christi gegen die Leugnung der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater durch die Arianer die Gottheit des Gottessohnes besonders stark, und entsprechend akzentuiert war auch der Lobpreis der ungeteilten Dreifaltigkeit. Besonders der Orient hat dem trinitarischen Bekenntnis und Lobpreis weiten Raum gegeben. Dem Orient sind im Abendland vor allem die gallischen und spanischen Kirchen gefolgt, und in der Folge entstand auch das Dreifaltigkeitsfest; es „wurde begreiflicherweise zu den Hauptfesten gezählt ..., ja, man ist geneigt, es über alle anderen Feste zu stellen, wohl weil man sich nun daran gewöhnt hat, den Rang eines Festes nicht mehr vom Gesichtspunkt des Erlösungsgeheimnisses aus, sondern von der Würde des gefeierten Gegenstandes her zu bestimmen."[1]

---

[1] J. A. Jungmann: Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr. Eine geistesgeschichtliche Skizze. In: ders.: Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke. Innsbruck – Leipzig 1941, 295-321, 304f. Jungmann bezieht sich auf J. Croiset: Exercises de piété pour tous les dimanches IV. Lyon 1721, 475, der das Dreifaltigkeitsfest als „la fin et la consommation de toutes les fêtes" bezeichnet.

Aus der Verteidigungshaltung heraus ergab sich eine folgenschwere Vereinseitigung; Jungmann hält den Wechsel weg von der österlichen Zuversicht hin zur Angst für einen der Charakterzüge der frühmittelalterlichen Frömmigkeit. Aus lauter Angst, den Sohn nach Manier der die Gottheit leugnenden Arianer nicht genügend in seiner Gottheit zu würdigen, erscheint Christus nicht mehr als der Bruder und Erlöser, sondern nur noch als der furchterregende Gott. „Wir stehen hier vor den Folgen jener antihäretischen Überbetonung der Gottheit Christi, die durch den Kampf gegen den Arianismus hervorgerufen wurde und die im Abendland im fünften und sechsten Jahrhundert zunächst in Spanien das religiöse Leben zu prägen begonnen hat. ... Wo der Hinweis auf den Gottmenschen, der in der Herrlichkeit des Vaters das Haupt der Kirche und unser Mittler ist, nicht stehen bleibt (per Christum), ist er zu leeren überlieferten Formel geworden ... Es ist, als ob der Abstand zwischen Gott und Menschen zur trennenden Kluft geworden wäre, die nicht mehr durch einen Mittler, sondern nur mehr durch den Hinweis auf Gottes Erbarmen ... überbrückt wird. Diese Art der Frömmigkeit ist es, die sich im westgotischen Reich in der Kampfzeit herausgebildet hat und die auch nach der Bekehrung zum katholischen Bekenntnis (589) in der nun aufblühenden Kirche als katholische Haltung weitergegeben wird. Es muß vor allem ein sehr lebhafter Verkehr von Spanien nach Irland geherrscht haben, durch den dieses Gedankengut dorthin übertragen wurde. ... Insbesondere erklärt sich nur so das Rätsel, daß in der irischen Frömmigkeit eine ausgesprochene antiarianische Christologie und Trinitätslehre erscheint, obwohl das Land nie mit Arianern zu tun hatte. Wenn so die erlösende Mittlerschaft Christi nicht mehr das Glaubensbewußtsein prägte und der Mensch den ungeheuren Abstand von Gott nun ungemildert auf sich lasten sah, mußte das Bewußtsein der eigenen Armseligkeit und Sündigkeit übermächtig werden."[2] Zu dem Bewußtsein des ungeheuren Abstandes zwischen dem sündigen Menschen und den drei Personen in der einen göttlichen Wesenheit kam noch eine akribische Angst um die eigene Rechtgläubigkeit, deren Integrität als unabdingbare Voraussetzung für jede Gebetserhörung, für die Sündenvergebung und für das Erlangen des ewigen Heils erachtet wurde.[3]

---

[2] J. A. Jungmann: Christliches Beten in Wandel und Bestand. Neu herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1991, 72-74.

[3] Ebd. 77-79: „Das Bekenntis der heiligsten Dreifaltigkeit hat eine auffallende Betonung. Es ist, als ob die Welt noch immer voll von Arianern wäre oder als ob man doch wenigstens noch in der Zeit der Toletanischen Synoden lebte. Bezeichnend ist schon das Erscheinen der trinitarischen Gebetsanrede, die der römischen Liturgie noch unbekannt war. [...] Nicht selten steht ein umständliches, ängstlich beschriebenes trinitarisches Bekenntnis am Anfang längerer Gebete. Die Sorge um die Richtigkeit eines solchen Bekenntnisses, die offenbar als Voraussetzung annehmbaren Gebetes empfunden wurde – es mußte darin die fides Trinitatis richtig zum Ausdruck kommen – spricht aus [...] den Sündenbekenntnissen [...]: ‚Das ist der Glaube, mit dem ich an dich glaube. Wenn ich richtig glaube, dann ist es gut. Wenn aber nicht wie es nötig ist, dann bitte ich dich, schaue nicht auf die Worte, die ich gesagt, sondern auf das, was ich gewollt habe.' [...] Wenn hier der Glaubenskosmos in ‚Personen' auseinanderzubrechen droht, die man einzeln verehren muß, so erscheint auch die gegenteilige Tendenz, nämlich die Einheit der göttlichen Personen – die Wesenseinheit oder wenigstens die Wesensgleichheit – dadurch hervorzuheben, daß die Anrede im gleichen Gebet wechselt. [...] Die Gewalt dieser trinitarischen Welle wird darin offenbar, daß sie imstande war, die in das Frankenreich übernommene römische Liturgie in nicht wenigen Punkten umzuprägen."

Diese von den Menschen abgehobene Sicht Christi, der mehr zum Pantokrator, zum richtenden Weltenherrn, geworden war, als daß er noch als der gütige, menschenfreundliche Erlöser gesehen wurde, führte auch zu einem ungeheuer bedrohlich wirkenden Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit und Sündigkeit. Jede Kontaktaufnahme im Gebet und besonders in der liturgischen Feier mit dem über jede menschliche Verfehlung streng richtenden Herrn wurde deshalb zu einer Apologie, zu einem ängstlichen Eingestehen der eigenen Schuld und Unwürdigkeit, zu einem Wegsprechen der Sünden im Angesicht des Weltenrichters. Hier kam noch erschwerend hinzu, daß die Sündhaftigkeit des Menschen in verschiedenen Zeiten vor allem in seiner geschlechtlichen Veranlagung und im Umgang mit seinem Sexualtrieb gesehen wurde.
Zudem war das frühe Mittelalter eine Zeit, in der alttestamentliche Vorstellungen von Kult und kultischer Reinheit massiv in das Christentum des Abendlandes hineinkamen.[4] Möglicherweise steht die Legitimierung des neugeschaffenen abendländischen Kaisertums auf biblischer Grundlage dafür Pate, zumal von liturgiegeschichtlicher Seite her diese Zeit besonders durch die Übernahme von Salbungen (in Analogie zur alttestamentlichen Königssalbung) in das Zeremoniell der Königskrönung ebenso hineinkam wie in die Weiheriten. Daß hierbei auch alttestamentliche Reinheitsvorstellungen mit in das Christentum hineingekommen sind, wo sie eigentlich überhaupt nichts zu suchen haben, liegt auf der Hand. Auch vom christlichen Osten her kamen diese in die (nichtrömische) abendländische Kirche. So durfte eine Mutter 40 bzw. 80 Tage nach der Geburt ihres Kindes die Kirche aus Gründen kultischer Unreinheit nicht aufsuchen. Der Segnung der Mutter beim ersten Eintritt in die Kirche wurde besonders in Gallien ein von der kultischen Unreinheit entsühnender Charakter beigegeben,[5] und im Volksglauben blieb dieser entsühnende Charakter lange erhalten. Kohlschein hält diese kultischen Reinheitsvorstellungen aus dem Alten Testament sogar für eine der Ursachen der Minderstellung der Frau im christlichen Gottesdienst, die schon aufgrund der Tatsache, daß ihre Menstruation zu ihrer fraulichen Natur gehört, eben als kultisch unrein und damit zur Übernahme liturgischer Funktionen als ungeeignet erachtet wurde.[6] Doch auch beim Mann – und gerade bei dem sich zur Zelebration vorbereitenden, mehr und mehr zölibatär lebenden Priester – mußte auf kultische Reinheit geachtet werden. Gegen alle Versuchungen des Fleisches dienten die entsprechenden Apologien, die die begangene Schuld wegsprechen und von der Gnade des gefürchteten Herrn jene Reinheit erbitten sollten, die notwendig ist, damit das Tun des sündigen Priesters am Altar nicht den Zorn Gottes nach sich zieht und sich das fromme Wirken des Zelebranten nicht gegen diesen selbst richtet!

---

[4] Vgl. R. Kottje: Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters. Bonn ²1970.

[5] Vgl. B. Kleinheyer: Segnungen anläßlich der Geburt: GdK 8. Regensburg 1984, 151-156. 152f.

[6] Vgl. F. Kohlschein: Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation? In: T. Berger / A. Gerhards (Hg.): Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7). St. Ottilien 1990, 269-288. 282-284.

Die ersten Vorbereitungen des Bischofs auf die Feier der Liturgie

Das Archieratikon sieht eine ganze Reihe von Vorbereitungsgebeten vor, die der Bischof schon in seiner Residenz zu sprechen hat, wenn es zum ersten Mal zur Feier der heiligen Liturgie läutet. Diese Gebete sind allesamt von mehr oder weniger apologetischer Natur. Im Sinne der aufgezeigten Apologien bittet der Bischof um Verzeihung aller Sünden und aus menschlicher Schwäche begangenen Verfehlungen, wobei das – theologisch sehr problematische und theologiegeschichtlich sogar verhängnisvolle – Motiv der kultischen Reinheit keine geringe Rolle spielt. Als Beispiel sei aus den insgesamt neun Vorbereitungsgebeten (zu denen auch drei Psalmen gehören, die Ps 15, 23/22 und 24/22) aus dem langen zweiten Vorbereitungsgebet zitiert:

„Du selbst, allheiliger Herr, segne und reinige mich, deinen Knecht, der sich durch böse Taten befleckt hat, ... von jeder giftigen Schlange und jedem Ungeheuer, von aller List, von aller Eitelkeit, von aller Krankheit, von jeder Wunde und von allen Nachstellungen des Teufels wie bei Tag, so auch bei Nacht. Mit deiner großen Gnade mache mich, deinen Knecht, auch jetzt würdig, makellos den Dienst an deinen allheiligen Geheimnissen zu vollziehen. Vor allem reinige meine Seele und meinen Leib von aller Befleckung, und vergib mir alle freiwilligen und unfreiwilligen Vergehen, die bewußten und die unbewußten, wodurch ich alle Tage meines Lebens sündigte am Tag wie in der Nacht, in Wort, Gedanke und Tat bis zur heutigen Stunde. ... Bewahre mich, Herr, rein und sündelos vor jeder Feindeslist des Teufels, und gib mir, Herr, dir in Ehrfurcht und Wahrheit ohne alle Verfehlung zu dienen bis zum letzten Tag und zur letzten Stunde, bis zu meinem letzten Atemzug."

Ein weiteres Motiv, das diese Vorbereitungsgebete bestimmt und sich der Bitte um kultische Reinheit anschließt, ist das Gebet um eine würdige Verrichtung der bischöflichen Funktionen in der Feier der heiligen Liturgie. Hier mögen das dritte und vierte Vorbereitungsgebet als Beispiele dienen, wobei darauf verwiesen wird, daß im vierten Gebet ausdrücklich die Bitte um den notwendigen Mut auftaucht, der zum Verrichten eines nicht ungefährlich betrachteten kultischen Dienstes vor Gott als notwendig betrachtet wird: „Gebieter, mein Herr und mein Gott, verzeih mir unwürdigem Sünder, und gedenke nicht meiner Sünden. Mache mich würdig, ungerichtet vor deinem heiligen Altar zu erscheinen, um dir das unblutige Opfer darzubringen, denn du bist gepriesen in Ewigkeit. Amen. [Viertes Gebet:] Herr Jesus Christus, unser Gott, Schatz aller Güter, gib mir den Geist der Anbetung und einen vollkommenen Dienst und ein mutiges Herz, deinen allreinsten Geheimnissen zu dienen, damit ich mich mit meinem ganzen Geist deinem Willen ergebe. Gewähre mir, o Gott, in deiner menschenliebenden Gnade inmitten der Versammlung zu deiner Ehre vor dem Altar des Herrn zu stehen. Dein von Ewigkeit her und immerdar seiender Vater, der dich aus seinem Schoß hervorgehen ließ, erneuerte in mir dein Abbild. Ich aber habe dich verlassen, du jedoch verlasse mich nicht."

So verweisen diese Vorbereitungsgebete auf eine Zeit in der Geschichte der Kirche, in der, wie Jungmann überzeugend dargelegt hat, die menschenfreundliche Mittlerschaft des menschgewordenen Gottessohnes einer überbetonten Betrachtung seiner bedrohlich, ja furchtbar empfundenen Gottheit Platz gemacht hat, obwohl die sonstigen Texte der heiligen Liturgie diese Menschenfreundlichkeit immer wieder zum Thema haben, weil sie einer anderen Epoche der Ritusgeschichte entstammen.

Der Einzug des Bischofs in die Kirche

Die Liturgie versteht sich als Drama, genauer als Mysteriendrama,[7] und daher so etwas wie ein Gesamtkunstwerk, zu dem schon der Einzug des Bischofs in die Kirche als rituell gestaltetes Element gehört. Das rituelle Abholen des Bischofs in seiner Residenz an den hohen Feiertagen beschreibt das Archieratikon folgendermaßen:

„Dann kommen der Leuchterträger oder der Protodiakon zu ihm, denn der Bischof ist noch im Haus zusammen mit den Priestern, den Diakonen, den Klerikern und dem kirchlichen Gefolge. Der Diener oder der Protodiakon stellt sich vor den Bischof und verneigt sich vor ihm. Der Bischof erhebt sich von seinem Platz und begibt sich zur Kirche. Vor ihm gehen die Würdenträger, dann folgen die Diakone und die Priester. Während des Gehens singen die Kleriker die Stichira des Festtages. Ansonsten, wenn kein großer Feiertag ist, geht der Leuchterträger oder der Protodiakon nicht zum bischöflichen Haus, auch gehen die Kleriker nicht voran, sondern zusammen mit den Diakonen empfängt der Leuchterträger den Bischof vor den Türen der Kirche und verneigt sich vor ihm. Wenn sich der Bischof aber der Kirche nähert und den Eingang betritt, empfangen ihn zwei Diakone mit Weihrauchfässern."

Diese Prozession erinnert an jene, die in Rom stattfand, wenn die Päpste mit großem Gefolge zur Meßfeier in die jeweils für diesen Sonn- oder Festtag bestimmte Kirche (Stationskirche) zogen: Dem Papst wurden sieben Leuchter und Weihrauch vorausgetragen, wenn er mit dem Klerus in eine der Basiliken einzog, was vordem ein Ehrenvorrecht des römischen Kaisers und der höchsten Staatsbeamten gewesen war.[8] Die Verwendung von Altarkerzen wurzelt demnach im römischen Beamtenzeremoniell: Akolythen begleiteten den Papst mit sieben Leuchtern, die während der Liturgie um den Altar standen. Die Begleitung des Bischofs durch einen Leuchterträger (im slawischen Pontifikale wird er als „Primicerius – Примикирій" bezeichnet[9]) ist aber mehr als ein Zeichen der Verehrung eines hochgestellten Menschen. Schon Symeon von Thessaloniki interpretiert diesen Brauch dahingehend, der im Bischof anwesenden Gnade Gottes die Ehre zu erweisen.[10]

An der Kirchentür wird der Bischof von zwei Diakonen mit Weihrauchfässern begrüßt, wobei der Protodiakon als Gruß Ps 128,5 zitiert: „Es segne dich der Herr

---

[7] Zu erinnern ist an die treffende Kennzeichnung der östlichen Liturgien durch H. B. Meyer als „‚präsentische' (vertikale) Eschatologie: in der Feier selbst ‚öffnet' sich der Himmel". H. B. Meyer: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral: GdK 4. Regensburg 1989, 148f.

[8] Vgl. Jungmann MS I, 90 mit der dort angegebenen Literatur. Folgendes interessante Detail sei aus der Anmerkung 7 zitiert: „In österreichischen Adelsfamilien war es noch in unserem Jahrhundert Brauch, zu Besuch angesagte Mitglieder des Kaiserhauses am Eingang mit zwei brennenden Kerzen zu empfangen (nach einer der übereinstimmenden Mitteilungen so, daß ein Diener mit einem Kandelaber am Fuß der Treppe stand)."

[9] Nikolskíj 46, Anm. 1, leitet die Bezeichnung vom griechischen Wort für Wachskerze κηρός her bzw vom ersten der Leuchterträger, die in der Liturgie ihren Dienst versehen.

[10] Vgl. Dialogos 280 – PG 155, 257 B.

vom Zion her. Du sollst dein Leben lang das Glück Jerusalems schauen, allezeit, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit." Der Chor fällt in diesen Gruß ein mit einer Akklamation, die am Ende jeder eucharistischen Liturgie ihren Platz hat: „Der Name des Herrn sei gepriesen, von nun an bis in Ewigkeit." Auch kann das Theotokion, das Marienlob, gesungen werden, das üblicherweise seinen Platz innerhalb des Eucharistischen Hochgebets hat, oder an den Herrenfesten der Hirmos der neunten Ode aus dem Kanon, der zur Morgenhore, zu den Laudes, gehört.
Auch die Begrüßung mit dem Weihrauchfaß spiegelt einen alten Brauch aus der Antike wider, nach dem die Haussklaven die eintreffenden Gäste mit einer wohlriechenden Beräucherung von den üblen Gerüchen der Straße befreiten, was im antiken Osten auch zum Begrüßungsritual vornehmer Häuser gehörte.[11] Auch das Vorantragen von Weihrauch vor dem Kaiser und den höchsten Staatsbeamten spielt noch in dieses Begrüßungszeremoniell mit hinein.
Der Bischof trägt den Rason (slaw. „Rjasa"), eine der abendländischen Soutane entsprechende, nach Art eines weiten Mantels mit sehr weiten Ärmeln gefertigte Alltagskleidung von schwarzer Farbe,[12] die bei den ukrainischen Bischöfen auch von einem violetten Zingulum gehalten werden kann, wie es die lateinischen Bischöfe tragen. Auf der Brust trägt er das „Enkolpion" oder „Panhagia" genannte Zeichen der Bischöfe, eine ehemalige Kapsel für die Aufbewahrung des eucharistischen Brotes auf Reisen mit dem Bild Marias darauf, woraus ein Brustschmuck geworden ist, der nunmehr allein das Bildnis der allheiligen Gottesmutter trägt. An sehr hohen Festtagen trägt er den Mandyas, den violetten Zeremonialmantel mit gelben Streifen, die „Flüsse" genannt werden, weil sie nach Symeon von Thessaloniki jene Ströme lebendigen Wassers darstellen, die nach Joh 7,38 aus dem Inneren des an Christus Glaubenden strömen und womit der Heilige Geist gemeint ist; natürlich wird dies auf den Bischof bezogen, aus dessen heiligendem Wirken gleichsam die Gnadengaben des Geistes hervorgehen.[13] Der Mandyas wird wie ein abendländischer Chormantel auf der Brust mit einer Schließe zusammengehalten, in vielen byzantinischen Kirchen ist er auch über den Füßen zusammengenäht. Quadratische Zierstücke – oft mit den Abbildungen oder Symbolen der vier Evangelisten – bilden die Ecken, an denen der Zeremonialmantel zusammengehalten wird.
Auf dem Kopf trägt der Bischof das Epanokamelauchion (die slawische Bezeichnung ist „Klobuk"), die Kopfbedeckung der Geistlichen, die bei den Mönchen – und der Bischof entstammt in den byzantinischen Kirchen in der Regel dem Mönchsstand – durch einen nach hinten fallenden Schleier ergänzt wird. Eine ukrainische Sonderform bildet ein violettes Birett, das aber mehr an eine schmucklose byzantinische Kronenmitra erinnert als an das entsprechende Gegenstück des lateinischen Klerus.[14]

---

[11] Vgl. Kucharek, Liturgy 328.
[12] Vgl. Onasch 135f.
[13] Vgl. Dialogos 80 – PG 155, 257 A.
[14] Zu Epanokamelauchion und Kamelauchion und ihrer historischen Herkunft vgl. Onasch 104 bzw. 178f.

Die Gebete vor der Ikonostase und der Eintritt der Konzelebranten in das Allerheiligste

Nachdem in der priesterlichen Liturgie der Priester und der Diakon die Kirche zur Feier der Eucharistie betreten haben, beten sie vor der geschlossenen Ikonostase Vorbereitungsgebete, die zumeist auch den angesprochenen apologetischen Charakter haben, aber auch um die Kraft von oben bitten, um den heiligen Dienst zu vollziehen. In der bischöflichen Liturgie betet der Bischof diese Gebete zusammen mit dem Ersten der mitzelebrierenden Diakone, dem Protodiakon.
Die Ikone des Herrn und die seiner Mutter rechts und links neben der Königstür der Ikonostase spielen bei diesen Gebeten eine große Rolle; Bischof und Protodiakon verrichten sie in der Gegenwart des Herrn und der gesamten himmlischen Kirche, die sie durch die heiligen Bilder „anschauen". Nach Beendigung dieser Gebete wendet sich der Bischof der Gemeinde zu und segnet sie mit der rechten Hand, während er in seiner linken den Bischofsstab hält. Zum ersten Mal erklingt der bei jedem bischöflichen Segen in der liturgischen Feier vom Chor gesungene Gegenwunsch: „Auf viele Jahre".
Nun nimmt der Bischof auf einem zweiten Thron Platz. Der erste und ursprüngliche Sitz des Bischofs ist ja die in der Scheitelmitte der Apsis befindliche Kathedra, wo der Bischof zusammen mit den ihn umgebenden Priestern und Diakonen der Liturgie vorsitzt bzw. einmal vorsaß, solange die Ikonostase und die ihr entsprechende dramaturgische Deutung der Liturgie nicht eine andere Lösung bevorzugen ließen. Dieser zweite Thron befindet sich, vom in die Kirche eintretenden Betrachter aus gesehen, rechts am ersten Pfeiler der Kirche; ihm gegenüber befindet sich ein zweiter Thron, der für den weltlichen Herrscher gedacht ist, worin die „Symphonie", der harmonische Zusammenklang, von weltlicher und geistlicher Autorität zum Ausdruck kommen soll. (Daß es meist nicht so war, sei in Klammern bemerkt!)
Bevor die konzelebrierenden Priester durch die beiden Seitentüren der Ikonostase das Allerheiligste betreten, verneigen sie sich vor dem Bischof, küssen ihm die Hand und empfangen seinen Segen. Sie betreten das Allerheiligste und beten dabei Ps 5,8-13, treten an den Altar und küssen ihn sowie das auf ihm liegende Evangelienbuch und das liegende Kruzifix. Dieser Kuß entspricht dem Altarkuß, wie ihn auch der Priester im lateinischen Ritus verrichtet, wenn er nach dem Einzug zum Altar kommt. Diese Küsse gelten Christus selbst, der unsichtbar in seiner Gemeinde gegenwärtig ist. Sein Thron ist der Altar, der für seine eucharistische Gegenwart bereitsteht und seiner liturgischen wie endzeitlichen Ankunft harrt. Das Motiv der Thronbereitung für den kommenden Herrn (ἑτοιμασία τοῦ θρόνου – Hetoimasía tou thronou) nimmt in der byzantinischen Frömmigkeit, besonders auch in der Ikonographie, eine hohe Bedeutung ein.[15]

---

[15] Vgl. ebd.156f.

Das Anlegen der liturgischen Gewänder der Priester und Diakone und die Händewaschung

Mit den vorgeschriebenen Begleitgebeten[16] legen die Priester und Diakone die an anderer Stelle beschriebenen liturgischen Gewänder an; sie tun dies im Diakonikon, in jener Apsis rechts vom eigentlichen Altarraum, zu der die südliche (rechte) Tür der Ikonostase führt, worin die liturgischen Geräte und Gewänder auch aufbewahrt werden. Die Diakone nehmen das Sticharion, sie legen über die Ärmel der Soutane (des Rasons) die Epimanikien an und über das Sticharion die diakonale Stola, das Orarion. Die Priester nehmen das der lateinischen Albe entsprechende Untergewand, das ebenfalls mit dem Begriff „Sticharion" bezeichnet wird, ebenso die Epimanikien, die priesterliche Stola, das „Epitrachelion", sowie den Gürtel, die „Zoni". Das der abendländischen Kasel (Meßgewand) entsprechende Phelonion bildet das Obergewand. Wenn es ihnen verliehen worden ist, bedienen sie sich auch des besonders auszeichnenden Epigonation.

Nach dem Anlegen der Gewänder waschen sich Priester und Diakon unter dem Gebet des 26. (25.) Psalms die Hände (Ps 26,6-12), bevor sie die eigentliche Gabenbereitung beginnen.[17] Eine Händewaschung gibt es auch bis heute in der abendländischen Messe, und vor der Liturgiereform betete der Priester auch dazu den gleichen Psalm, wie ihn die byzantinische Liturgie heute noch vorsieht.

Waschungen zum Ausdruck der Bitte um innere Reinigung sind ein häufig vorzufindendes religiöses Phänomen. Als symbolische Darstellung der Buße als innerer Reinigung hat die Waschung der Hände und anderer Körperteile in allen Religionen bis heute keine geringe Bedeutung: heiliges Bad der Hindus im Ganges, rituelle Waschungen der Muslime vor dem Betreten der Moschee, das rituelle Tauchbad der orthodoxen Juden. So gehörte die Händewaschung auch schon früh zum festen christlichen Gebrauch des Gebetes, wie die „Apostolische Überlieferung" des Hippolyt mit dem morgendlichen Gebet ein Waschen der Hände erwähnt.[18] Nach Kyrill von Jerusalem[19] begann die Gläubigenmesse im Jerusalem des 4. Jahrhunderts damit, daß der Diakon dem Zelebranten wie den Konzelebranten zur Händewaschung das Wasser reichte, wobei die symbolische Bedeutung als Bitte um Sündenvergebung im Vordergrund stand. Es gab auch Ansätze, die versammelte Gemeinde in diesen Reinigungsritus einzubeziehen; so im äthiopischen Ritus: Nachdem der Priester die Gaben auf dem Altar enthüllt hat, wäscht er die Hände, trocknet sie aber nicht ab, sondern spritzt gegen das Volk mit einem drohenden Wort der Warnung gegen Unwürdige: „Ist einer hier, der rein ist, so mag er von der Opfergabe empfangen, wer aber nicht rein ist, der soll nicht empfangen, damit er nicht verzehrt wird vom Feuer der Gottheit ..."[20] In den altchristlichen Basiliken stand im Atrium ein Brunnen, an welchem die Gläubigen ebenfalls zur symbolischen Darstellung der Buße Waschungen vornehmen sollten.

---

[16] Vgl. Huculak 153-155.
[17] Vgl. ebd. 155f.
[18] Trad. Ap. 41 – ed. Geerlings 298f.
[19] Cat. Myst. 5,2 – ed. Röwekamp FC 7, 146f.
[20] F. E. Brightman: Liturgies Eastern and Western. Bd.1: Eastern Liturgies. Oxford 1896, 226.

In der Weiterentwicklung der abendländischen Messe sind mehrere Händewaschungen zu finden, sie sind überall an den Schwellen angeordnet, die eine neue Annäherung zum allerheiligsten Kern der Handlung eröffnen. So verbindet Jungmann Händewaschungen mit dem Bestreben, mit jedem Überschreiten einer Schwelle, die näher zur heiligsten Mitte der Handlung führt, durch eine äußere Handlung die Bitte um innere Reinheit zum Ausdruck zu bringen. Deshalb gab es mancherorts auch mehrere Handwaschungen in der Messe.[21]
Die Herleitung der Waschung aus dem Entgegennehmen der Gaben des Volkes und nach der Inzensierung als normale Reinigung der Hände allein kommt nicht in Betracht, obwohl es einen Bezug dazu gibt: Ohne diesen Symbolbezug in irgendeiner Weise zu beeinträchtigen, gibt es jedoch auch Meßordnungen, die die Händewaschung erst nach dem Opfergang des Volkes angeordnet sein lassen und sie auch damit begründen, der Priester müsse seine Hände von der Berührung mit gewöhnlichem Brot reinigen.[22] Aus demselben Grund wurde auch die Inzensierung der Gaben vorgezogen: Der Priester sollte nach der Händewaschung mit den Fingern, die den Leib des Herrn berühren sollen, nichts anderes mehr anfassen.
Im Kontext der spätmittelalterlichen Lehre vom Meßempfang geriet die Händewaschung aber unter einen sehr zweifelhaften Aspekt. Wurde die Messe als neue Aufopferung Christi an den Vater gesehen, so bedeutete dies, daß der Priester in die Rolle eines Aufopferers Christi eintrat. Die Händewaschung erinnerte unter diesem Gesichtspunkt an jene Händewaschung des Pilatus, mit der er Christus zum Kreuzesopfer freigab. So schreibt bereits Durandus: „Haec purificatio de signat ablutionen manuum quam Pilatus fecit."[23] Martin v. Cochem (1625-1712), ein Kapuziner und vielgelesener theologischer Schriftsteller der Barockzeit, betont diesen Bezug sehr stark: „Wenn der Priester die Hände wäscht, so bedeutet dies, wie Pilatus, nachdem er das Urteil gesprochen, seine Hände gewaschen hat, und wie Christus, mit dem Kreuz beladen zur Stadt hinausgeführt worden ist. Als dann spricht folgendes Gebet: Nun ist es um dein Leben geschehen, o mein treuester Erlöser, weil Pilatus das Todesurteil über dich gesprochen."[24] Noch weit bis ins 20. Jahrhundert finden sich diese Worte des Paters von Cochem in den Meßandachten deutscher Gesang- und Gebetbücher und vermitteln ein entsprechendes Verständnis der priesterlichen Händewaschung.

Die Proskomidie

Einer der Priester, nach einem ungeschriebenen Gesetz der nach dem Dienstalter jüngste, begibt sich mit einem der Diakone an den Rüsttisch und vollzieht die Proskomidie. Hier soll der gesamte Ritus der Proskomidie vorgestellt werden, wie er zu jeder Feier der Liturgie gehört, die ein Priester zelebriert. In der bischöflichen

---

[21] So Jungmann MS II, 97f.
[22] So Amalar, Liber officialis III, 19, 22. Vgl. Amalarii episcopi opera liturgica omnia. Ed. Joh. Michael Hanssens. Bd. 1-3, Rom 1948-1950. II (Rom ²1967) 318.
[23] Rationale Divinorum Officiorum IV, 55 – Ed. Lyon 1574, 205v.
[24] Erklärung des heiligen Meßopfers. Hrsg. von L. Grubenbecher. Köln 1877, 676.

Liturgie gibt es aber einen entscheidenden Unterschied: Der Priester bereitet zusammen mit dem Diakon nur das Lamm und die entsprechenden Gedächtnisstücke der Heiligen und bedeckt dann den Kelch. Vor dem Großen Einzug erst vollendet der Bischof selbst die Proskomidie durch die Bereitung der Gedächtnisteile für die Lebenden und die Verstorbenen. Dies erinnert noch an die Gabenbereitung am „klassischen Platz", wo sie in der abendländischen Messe immer gewesen ist, nämlich vor dem Eucharistischen Hochgebet. Dies gilt aber nur in der bischöflichen Liturgie, wobei man sich an das von Anton Baumstark aufgestellte „Gesetz" erinnert fühlt, daß an liturgisch besonders hochwertigen Tagen sich ältestes Liturgiegut am längsten hält, weil man an diesen Tagen aus Ehrfurcht später hinzugekommene Neuerungen nicht zuläßt.[25] Entsprechendes kann wohl auch für die eher seltener gefeierte und darum als festlicher Ausnahmefall geltende bischöfliche Liturgie angenommen werden.
Unter dem Begriff „Proskomidie" versteht man einen vorbereitenden Teil der Liturgie, der sich hinter der geschlossenen Ikonostase abspielt, so daß die versammelte Gemeinde davon nicht mehr mitbekommt als vielleicht das leise Beten von Priester und Diakon und möglicherweise noch das Schellen der Glöckchen, die nach östlichem Brauch an den Ketten des Weihrauchfasses befestigt sind. Die Bezeichnung für diesen Teil des Ritus, „Proskomidie", kommt vom griechischen Verbum „proskomizein" (προσκομίζειν), was soviel wie „herbeibringen" bedeutet und damit auf den Hauptteil dieses Vorbereitungsteils hinweist, auf die rituell bis in alle Kleinigkeiten festgelegte Bereitung der Gaben von Brot und Wein.

Wie kam im Osten die Gabenbereitung vor die eigentliche Liturgie?

In der Alten Kirche beteiligte sich die gesamte Gemeinde am „Opfergang": Man brachte Gaben, die als Zeichen der „Opfergesinnung" dienten. Unter den Opfergaben waren natürlich auch Brot und Wein für die Eucharistiefeier, aber auch andere Gaben für die Zwecke der Kirche im weiteren Sinn, so auch für die Armenpflege. Vor dem 8. Jahrhundert ist sogar von einem „Diakonikon" an der Eingangstür der Kirche die Rede, wo die eintretenden Gläubigen ihre Opfergaben abgeben konnten. Was man davon für die Eucharistiefeier benötigte, wurde nach der Entlassung der Katechumenen in einer feierlichen Prozession zum Altar übertragen, woraus sich der „Große Einzug" der byzantinischen Liturgie entwickelte. Ähnlich beging man dies in der fränkisch-gallischen Kirche, anders aber in Nordafrika zur Zeit des Augustinus und in Rom.
Von Augustinus[26] erfahren wir, daß der Priester unmittelbar von den Gläubigen selbst das Brot in Empfang nahm, das in den Leib Christi verwandelt werden sollte, und im feierlichen Gottesdienst beteiligte sich der Papst selbst am Einsammeln der Opfergaben, die für die Eucharistiefeier verwendet wurden, wobei der hierzu nicht erforderliche Rest (meist sogar die große Mehrheit der Gaben!) auf Tischen niedergelegt wurden und später der Armenspeisung und dem Unterhalt der Kleriker

---

[25] Vgl. A. Baumstark: Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit. In: JLw 7 (1927) 1-23.
[26] Vgl. Roetzer 116.

diente.[27] Kaiser Konstantin selbst soll sieben „silberne Altäre" gestiftet haben, wobei es sich aber nicht um wirkliche Altäre gehandelt haben dürfte, sondern um eben diese Tische für die Opfergaben der Gläubigen, von denen das meiste nicht liturgischen, sondern karitativen Zwecken zugeführt wurde.[28]
Wenn auch im Osten einst die Liturgie mit dem feierlichen Einzug des Zelebranten und seiner Assistenz begann, so gab es doch schon eine „Gabenbereitung" vor der eigentlichen Eucharistiefeier, da die eintretenden Gläubigen ihre Gaben bereits abgegeben hatten und die eigentliche „Bereitung" dann eben eine feierliche Übertragungsprozession war. Indem man nun aber diese Bereitung mehr und mehr rituell ausgestaltete, entwickelte sich in der Proskomidie eine eigene „Vormesse", deren komplizierter Ritus erst im Spätmittelalter ausgefaltet war. An den eigentlichen Beginn der Liturgie durch die Einzugsprozession erinnert im byzantinischen Ritus noch der „Kleine Einzug"; zwischen ihn und der Proskomidie rückte die „Enarxis" („Eröffnung"), ein aus Psalmengesang und Fürbittreihen („Ektenien") bestehender Wortgottesdienst, der an das Stundengebet erinnert.

Die Opfergaben für die Messe selbst: gesäuertes Brot und vermischter Wein

Viel Streit gab es zwischen Morgen- und Abendland darüber, welches Brot das für die Feier der Eucharistie einzig richtige sei. In ältester Zeit verwendete man das häusliche Brot, aber schon bald bevorzugte man besonders vornehme Brotformen, so die „corona", einen handgroßen geflochtenen Brotzopf oder ein rundliches Brot mit einer Kreuzkerbe, die man nicht nur aus praktischen Gründen brauchte, sondern ebenso mystisch zu deuten verstand. Schon im 5. Jahrhundert kannte man Brotstempel: Man drückte ihn in den noch ungebackenen Teig und erhielt auf dem Brot besondere Prägungen, meist ein XP (= ChR), das Christusmonogramm: ΧΡιστός = Christus. In der byzantinischen Kirche entwickelte sich daraus das Siegel, das bis heute jedes Opferbrot („Prosphore") trägt: ein Quadrat, das durch ein Kreuz in vier Felder geteilt ist, die folgende Buchstaben tragen: ΙΣ = IS (JesuS) ΧΣ = ChS (ChristuS) NI-KA (siegt). Auch im Abendland kannte man bis in die jüngste Zeit solche Prägungen im eucharistischen Brot: Die Hostien zeigten bis in unsere Zeit Bilder des Gekreuzigten oder andere auf die Eucharistie bezogene Symbole; erst mit dem Aufkommen sogenannter „Brothostien" ist dieser Brauch im Abendland geschwunden.
Die Prosphore besteht aus einer größeren unteren Hälfte und einem oben aufgesetzten Deckel, der das Siegel trägt. Die Verbindung beider Teile wird auf die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi hin gedeutet. In den slawisch-byzantinischen Kirchen benötigt man gewöhnlich mindestens fünf Prosphoren, andere byzantinische Kirchen variieren in der Zahl. Aus dem verhängnisvollen Erbe der Latinisierungen in der Vergangenheit[29] (Angleichungsbestrebun-

---

[27] Vgl. Jungmann MS II, 10f.
[28] Vgl. Th. Klauser: Die konstantinischen Altäre in der Lateranbasilika. In: RQ 43 (1935) 179-186.
[29] Zu dem Gesamtproblem vgl. W. de Vries: Rom und die Patriarchate des Ostens. Freiburg – München 1963.

gen der orientalischen Riten an die liturgischen Vorschriften der abendländischen Messe) gebrauchen die griechisch-katholischen Ukrainer leider noch häufig vorgeschnittene rechteckige Brotstücke (davon ein größeres, welches das „Lamm" kennzeichnet, wovon noch zu reden sein wird), obwohl die liturgischen Bücher selbst ebenfalls fünf Prosphoren für jede Feier der heiligen Liturgie verlangen.[30]
Der in der Eucharistiefeier verwendete Wein muß wirklicher, gegorener Wein vom Weinstock sein. Die im Abendland übliche Bevorzugung von Weißwein hat ihren Grund darin, daß dieser in den Kelchtüchern weniger Spuren hinterläßt, ist aber nirgends vorgeschrieben. Der Osten bevorzugt Rotwein, gebraucht auch meist rote Kelchtücher. Alle katholischen und orthodoxen Kirchen mischen den Wein der Eucharistie mit ein wenig Wasser.
Dies entsprach zwar nicht jüdischem, wohl aber griechischem Brauch, und er muß nach Jungmann[31] schon zur Zeit Jesu auch in Palästina geherrscht haben. Unvermischten Wein zu trinken galt als Medizineinnahme, nicht aber als Tischgetränk. Die frühesten Quellen berichten daher schon von der Wasserbeimischung, aber bereits die Kirchenväter interpretierten dies in mystischem Sinn als Verbindung der Gläubigen mit Christus. Gegen die Verwendung von Wasser allein in gnostischen Kreisen betont Cyprian die Symbolik der Wasserbeimischung als Verbindung zwischen Christus und seinem Volk: „Wenn jemand nur Wein darbringt, so beginnt das Blut Christi zu sein ohne uns, wenn aber nur Wasser, so beginnt das Volk zu sein ohne Christus."[32] Gegen die Ebioniten (Leugner der wahren Gottheit Christi aus judenchristlichen Kreisen) argumentiert auch Irenäus von Lyon mit einem Hinweis auf die Wasserbeimischung in den eucharistischen Wein.[33] Daher sah man auch in Wein und Wasser Symbole für die beiden Naturen Christi, weshalb die monophysitischen Armenier („Monophysitismus" oder „Einnaturenlehre" besagt, daß die menschliche Natur Christi von der göttlichen absorbiert wurde) nicht nur die Wasserbeimischung ablehnten, die so zum Zeichen der Rechtgläubigkeit wurde, sondern auch das gesäuerte Brot, weil auch der Sauerteig als Symbol der Zweinaturenlehre gedeutet wurde.

Die Bereitung des „Lammes"

„Agnus Dei, qui tollis peccata mundi", das kennt jeder Katholik, der in seinem Gottesdienst zu Hause ist. Während man das „Lamm Gottes" singt, bricht der Priester die Hostie oder noch viel besser mehrere große Hostien, damit viele Anteil ha-

---

[30] Vgl. Huculak 170f.
[31] Vgl. Jungmann MS I, 48f.
[32] Cyprian, Ep. 63,13 – CSEL 3/2, 711: „Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo." Andeutungsweise auch schon bei Irenäus v. Lyon, Adv. haer. V,1,3 – SChr 153, 26f.
[33] Adversus haereses V,1,3 – SChr 153. Paris 1969, 26: „Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam, perseverantes autem in eo qui victus est Adam et projectus est de paradiso."

ben „an dem einen Brot", das Christus ist. Seiner Sprachgestalt nach entspricht das Agnus Dei dem Zeugnis des Täufers nach Joh 1,29.
Nach einer Notiz des „Papstbuches" (Liber Pontificalis) hat der aus Syrien stammende Papst Sergius I. (687-701) vorgeschrieben, „daß während der Brechung des Herrenleibes von Klerus und Volk ‚Lamm Gottes, der du trägt die Schuld der Welt, erbarme dich unser' gesungen werde".[34] Das Agnus Dei war also ein Begleitgesang zur Brechung: Nach den älteren römischen Ordines gibt der Archidiakon, wenn er die konsekrierten Hostienbrote an die Akolythen verteilt hat und die Brechung beginnen kann, dem Sängerchor ein Zeichen, mit dem Agnus Dei zu beginnen, das die Brechung begleitet.[35] Der syrische Papst Sergius kannte also die Bezeichnung der konsekrierten Eucharistie als „Lamm"; aber auch wenn die Einführungsnotiz des Liber Pontificalis nicht stimmen sollte, so wird das Agnus Dei doch im späteren 7. Jahrhundert nach Rom gekommen sein, als im Zuge der Ausbreitung des Islam viele griechische Priester nach Rom kamen und damit auch griechisch-syrische Elemente in die römische Messe eindrangen.
Schon seit dem 6. Jahrhundert war es im Osten üblich geworden, in der Brechung der Brotsgestalt einen Hinweis auf das Leiden und Sterben des Herrn zu sehen, was ja auch durch die Bezeichnung der Brotsgestalt als „Lamm" zum Ausdruck kommt. Eine Herkunft aus dem östlichen Christentum ist jedenfalls sehr wahrscheinlich, denn die Bezeichnung der Eucharistie als „Lamm" ist im Osten schon früh geläufig, ebenso die Bezugnahme der Brechung zum Leiden und Sterben des Herrn.[36] Die Griechen taten damit nichts anderes, als den lateinischen Begriff „hostia" (= Opfertier) zu konkretisieren auf das Opfertier der antiken Riten überhaupt, auf das Lamm (Amnos, Arnion, ἀμνός, ἀρνίον), zumal das Motiv, Christus als das „Lamm Gottes" zu bezeichnen, ja auch schon durch die Worte des Täufers und eine entsprechende Stelle der Johannesapokalypse (Apk 5,6f.) nahelag.
In der byzantinischen Kirche ist der Begriff „Lamm" fest belegt; er bezeichnet jenen Kubus aus gesäuertem Brot, den man erhält, wenn man mit der „heiligen Lanze" – mit jenem Messer, das zum Schneiden des Opferbrotes dient – aus der Prosphore dasjenige Stück herausschneidet, welches das Siegel „Jesus Christus siegt" (IΣ-XΣ-NI-KA) trägt.
Dieses Herausschneiden des „Lammes" wurde zu einem reich ausgefalteten Ritual: Nach dreimaliger Bekreuzigung der Prosphore (ganz ähnlich jenem früher in der Volksfrömmigkeit weitverbreiteten Brauch, das Brot mit dem Schneidemesser zu bekreuzigen, bevor man es anschneidet) schneidet der Priester in genau festgelegten Schnitten um das Siegel herum in die Prosphore und rezitiert dabei Verse aus dem 53. Kapitel des Propheten Jesaja, wo, geheimnisvoll den Kreuzestod Christi ankündigend, vom leidenden Gottesknecht die Rede ist (Jes 53,7-8). Wenn das Lamm aus

---

[34] Liber Pontificalis – Duchesne I, 376: „Ut tempore confractionis dominici corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis a clero et populo decantetur."
[35] OR I, 105 – ed. Andrieu II, 101.
[36] Vgl. Jungmann MS II, 414-416.

Das Herausschneiden des „Lammes" aus der Prosphore

dem Rest des Opferbrotes herausgenommen wird, zitiert der Priester Apg 8,33: „Denn sein Leben wurde von der Erde hinweggenommen." Nun fordert der Diakon auf: „Schlachte, Herr!", worauf der Priester in das Lamm von der Rückseite her ein tiefes Kreuz schneidet und dabei, an Joh 1,29 angelehnt, spricht: „Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, wird geopfert für das Leben und das Heil der Welt."

Sehr realistisch führt der Ritus das Geschehen der Passion fort: Der Priester sticht mit der Lanze in die rechte Seite des Lammes, das die Siegelbuchstaben IΣ (Jesus) trägt und zitiert Joh 19,34f., wo vom Lanzenstoß des römischen Soldaten berichtet wird. Wenn es heißt, es seien Blut und Wasser aus der Seitenwunde des Herrn herausgeflossen, gießt der Diakon Wein und Wasser in den bereitstehenden Kelch, nachdem der Priester die „heilige Vereinigung" beider Elemente gesegnet hat. Das derart „geschlachtete" Lamm wird auf den Diskos gelegt, der, auf einem Fuß stehend, auch daran erinnert, daß die Kreuzigung Christi im Johannesevangelium theologisch als seine Erhöhung gedeutet ist.[37]

---

[37] Zu den latinisierenden Vereinfachungen der Brotsgestalt (vorgeschnittene, gesäuerte Partikel, bildloses „Lamm" in Anlehnung an die lateinische Priesterhostie) vgl. Huculak 169-171. Es sei ausdrücklich darauf verwiesen, daß das in den liturgischen Büchern aufgezeigte Ideal diese Degenerationserscheinungen nicht aufweist.

Die „triumphierende Kirche"

In seinem Kreuzesopfer hat Christus die menschliche Natur, die er mit allen Menschen gemeinsam hat, die je gelebt haben und noch leben werden, dem Vater dargebracht. Dieses Opfer ist keine Selbstaufgabe gewesen, sondern bewirkte das Leben in Fülle, wie es in der Auferstehung am dritten Tag seine Besiegelung und Bestätigung fand. Dieses opfernde Hinübergehen zum Vater ist in der Feier der Liturgie geheimnisvolle Wirklichkeit. Wenn Christus aber durch das Kreuz und die Auferstehung unsere Menschennatur erhöht hat zum göttlichen Leben, dann bleibt er darin als Gott und Mensch nicht allein, sondern zieht als Haupt seines geheimnisvollen Leibes die Menschen, die dazugehören und ihm folgen, nach sich in das unendliche Leben Gottes. Von vielen Menschen glaubt die Kirche fest, daß sie die Vollendung in der Herrlichkeit Gottes erlangt haben. Sie nennt sie „Heilige", die mit uns nach wie vor in der einen Kirche verbunden sind; jener Teil der Kirche aber, den sie bilden, hat schon die Kämpfe und Mühen des Erdenlebens überwunden und ist eingegangen in den Triumph des ewigen Lebens. Man spricht daher von der Gesamtheit der Heiligen auch als „triumphierende Kirche".
Diese „triumphierende Kirche" findet nun mit der „Erhöhung" des Lammes auf dem Diskos ebenfalls ihre Darstellung. Der Priester nimmt ein zweites Opferbrot, schneidet mit der Lanze ein dreieckiges Stück heraus und legt es links neben das „Lamm". Dieses Stückchen stellt die Gottesmutter Maria dar, die als „Königin des Himmels" zur Rechten ihres Sohnes thront. Deshalb rezitiert der Priester, wenn er dieses „Gedächtnisstückchen" neben das Lamm legt, Ps 45,10: „Die Königin steht dir zur Rechten, angetan mit goldenem Gewand."
Einer dritten Prosphore entnimmt der Priester neun weitere Teilchen und legt sie in drei Dreierreihen rechts neben das Lamm; jedes Teilchen bezieht sich auf bestimmte Heilige, die sozusagen stellvertretend für die verschiedenen Gruppen der Heiligen stehen; die dabei genannten Namen variieren in den verschiedenen byzantinischen Kirchen. Erwähnt werden im Ritus der griechisch-katholischen Ukrainer die Engel, die Apostelfürsten Petrus und Paulus und die übrigen Apostel, die großen Theologen und Kirchenväter und Bischöfe der Frühzeit (Basilius, Gregor, Johannes Chrysostomos, Athanasios und Kyrill von Alexandrien, Nikolaus von Myra, die Slawenapostel Kyrill und Method, und der heilige Josaphat), die heiligen Märtyrer und der Diakon Stephanus als erster von ihnen, heilige Bekenner und Asketen, heilige „Uneigennützige" („Geldlose", d. h. Heilige, die sich für das Wohl ihrer Mitmenschen eingesetzt haben), darunter die heiligen Ärzte Kosmas und Damian; erwähnt werden ferner die heiligen „Ahnen Gottes" („Großeltern" Gottes und Eltern der Jungfrau Maria), Joachim und Anna; das letzte Gedächtnisstück gilt dem Heiligen des Tages und dem Kirchenpatron.

Die „kämpfende Kirche"

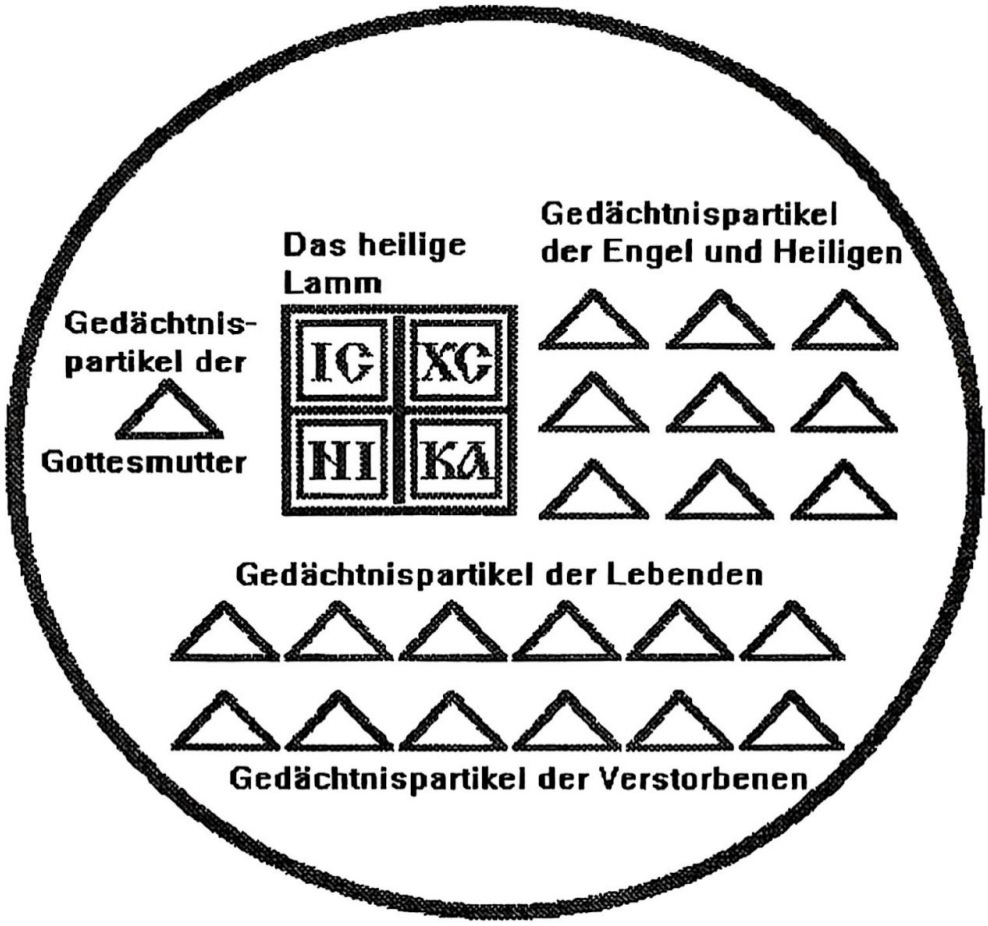
Nach Mt 10,34 ist Christus nicht gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert. Christus selbst und seine Lehre werden zum Stein des Anstoßes und zur Ursache von Entzweiung und Verfolgung, Eltern und Kinder sollten

sogar einander dem Tod ausliefern (Mt 10,21). Doch auch als die Verfolgungen längst vorbei waren, hielt man am Bild des Kampfes für die Nachfolge Christi fest. Bei vielen Vätern erscheint die Gemeinde der Glaubenden als „Heerschar Christi" (militia Christi), in die man in der Taufe eingereiht wird, indem man dem Feldherrn Christus den Fahneneid („sacramentum"!) leistet und seine Kampfbereitschaft gegen den Feind ausdrückt: „Ich widersage", „ich glaube", dieser Eintritt in Christi Heer ist heute noch Bestandteil jeder Tauffeier in Ost und West. Wogegen aber kämpft die Kirche als Heerschar Christi? Natürlich gegen den Bösen und das Böse. Was aber ist „böse"? All das, was von Gott und dem göttlichen Leben, das Christus den Menschen eröffnet hat, wegführt und in den Tod, in das Nein zu Leben und Dasein, hinführt. Die Kirche kämpft für die Offenheit ihrer Gläubigen für das göttliche Leben, und dieser Kampf ist sowohl höchst geistlich und geistig, hat aber auch ganz faßbare Erscheinungsformen, wenn Christen gegen „sündige Strukturen" angehen, die Menschen das Leben erschweren oder zerstören (Hunger und Ungerechtigkeit in der Welt bis hin zu einem im Glauben wurzelnden Umgang mit der Schöpfung). Dabei ist der einzelne Christ kein Einzelkämpfer, er steht in der Reihe seiner Brüder und Schwestern, die die Kirche bilden als geheimnisvollen Leib, worin ein Glied das andere stärkt und ihm beisteht, und sei es in der Aufopferung persönlichen Leids. Der Kampf ist erst beendet, wenn die Kirche als Ganzes eingegangen ist in den Triumph des auferstandenen Herrn, wenn sie übergegangen ist in die triumphierende Kirche am Ende der Tage.
Auch diese kämpfende Kirche findet auf dem Diskos ihre Darstellung, ist sie doch mit Christus als ihrem Haupt verbunden, von dem alle Kampfkraft ausgeht. Der Priester nimmt eine vierte Prosphore, schneidet aus ihr Teile heraus und legt sie in eine Reihe unter das Lamm, wobei er bei jeder Partikel besondere Erwähnungen ausspricht: die kirchliche Obrigkeit (Papst, Metropolit, Bischof bzw. Klosterobere), Priester, Diakone, alle lebenden Gläubigen, derer er gedenken will.

Die „leidende Kirche"

Unter der „leidenden Kirche" versteht die theologische Tradition die Verstorbenen, die zwar in der Gnade Gottes verstorben sind, aber noch nicht die volle Glückseligkeit der triumphierenden Kirche erlangt haben. Für sie betet die Kirche um Vergebung ihrer Sünden und um Eingang in die Herrlichkeit des Himmels.
Etwas anders sind die theologischen Vorstellungen der byzantinischen Theologie, wie sie sich denn auch auf die gottesdienstliche Gestalt ausgewirkt haben: Danach haben alle Verstorbenen, auch die Heiligen, selbst die Gottesmutter Maria, die ewige Seligkeit so lange noch nicht erreicht, bis alle Menschen im sicheren Hafen des göttlichen Lebens angekommen sind. Die Heiligen, unsere himmlischen Verwandten, sind schicksalhaft mit uns verbunden und „kümmern" sich um uns und unser ewiges Schicksal. Unsere verstorbenen Vorfahren leiden entsprechend an der Gottferne und Sündhaftigkeit ihrer eigenen Kinder und Kindeskinder, woran sie möglicherweise durch schlechtes Beispiel oder mangelnde Erziehung selber die Schuld tragen! Das heißt aber auch umgekehrt, daß jede Hinwendung der auf Erden zurückgelassenen Hinterbliebenen zum lebendigen Gott, jede Buße, jede Kommunion, den Verstorbe-

nen Freude und Zunahme ihres himmlischen Glücks bedeutet, das erst dann vollendet sein wird, wenn alle, die zur Familie Gottes gehören, im himmlischen Zuhause angekommen sind.[38] Diese bleibende schicksalhafte Verbundenheit der auf Erden die Eucharistie feiernden Gemeinde mit ihren Verstorbenen soll die Bereitung der Gedächtnispartikel für die Verstorbenen ausdrücken.
Der Priester beginnt mit einer fünften Prosphore eine weitere Reihe von Gedächtnispartikeln unter der Reihe der Lebenden und nennt dabei die Namen von Verstorbenen, derer er besonders gedenken will, angefangen bei dem Bischof, der ihn geweiht hat, falls er schon aus diesem Leben geschieden ist.
Das letzte Gedächtnisstückchen legt der Priester für sich selbst auf den Diskos. So ist die gesamte mit ihrem Haupt Christus vereinte Kirche auf dem Diskos dargestellt, von der Gottesmutter Maria bis hin zu den Verstorbenen. Sie alle haben Anteil am ewigen Leben durch die Erhöhung des menschgewordenen Gottessohnes am Kreuz und durch seine Auferstehung.



Anordnung der Gedächtnispartikel auf dem Diskos

[38] Vgl. M. Kunzler: Insbesondere für unsere allheilige Herrin ... Der ἄξιόν-ἐστιν-Hymnus als Zugang zum Verständnis des προσφέρειν ὑπὲρ im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysostomos-Anaphora. In: Gratias agamus 227-240.

Die bereiteten Gaben auf dem Rüsttisch vor dem Bedecken des Diskos und des Kelches. Zu Füßen des Diskos liegt noch zusammengefaltet der „Stern".

Die byzantinische Praxis als Alternative zum „Messe-Bestellen" im Abendland?

Im Abendland ist die Redeweise vom „Bestellen" einer Messe noch weit verbreitet. In den Gottesdienstordnungen ist (bis auf das Hochamt des Sonntags, das der Pfarrer für seine Pfarrei halten muß!) hinter fast jeder Ankündigung einer Messe ausgedruckt, für wen sie „gehalten" wird. In manchen Pfarrgemeinden erscheinen so viele Namen, daß man Mühe hat, sie auf der Gottesdienstordnung unterzubringen. Und wenn eine Familie eine Messe „bestellt" hat, etwa für die verstorbene Großmutter, dann kommt sie auch heute noch (fast) geschlossen zur hl. Messe, auch wenn man sie ansonsten gar nicht so häufig in der Kirche zu sehen bekommt. Wie die Menschen über das Messe-Bestellen auch heute noch denken oder empfinden, kommt gut zum Ausdruck, wenn z. B. ein Sterbeamt für zwei Verstorbene gehalten werden soll. In solchen Fällen muß nach wie vor mit dem Einwand gerechnet werden, daß die Großmutter so fromm gewesen sei, daß sie eine eigene, eine ganze Messe wohl verdient habe!

Mit anderen Worten: Wenn wir schon eine Messe bestellt und dafür bezahlt haben, dann ist das unsere Messe, und wir haben ein Anrecht auf eine ganze Messe, die wir mit keinem anderen „teilen" wollen, so als würde die göttliche Gnade dem als ganze Portion zuteil, der sie bestellt und bezahlt hat, und wofür man bezahlt hat, das will

man eben nicht mit anderen teilen, die nichts mit einem zu tun haben. Man sagt zwar nicht mehr wie im Mittelalter, man würde eine „Messe kaufen", aber das einst damit Gemeinte ist auch heute noch in den Köpfen nicht weniger Christen, wenn man auch nur mit Zufriedenheit feststellen kann, daß dieses Denken schwindet.
Die Ursachen solcher Denkmuster, die jedem Unbehagen verursachen, der es mit seinem Glauben und einer lebendigen Christusbeziehung ernst meint, reichen weit zurück in die Geschichte der Kirche. Noch problemlos erscheint uns der Brauch, einer Person oder einer Familie und ihrer persönlichen Anliegen im Gottesdienst besonders zu gedenken, die für die Gemeinde etwas Gutes getan hat, z. B. die Auslagen für eine Eucharistiefeier übernommen hatte, etwa durch die Bereitstellung der dazu notwendigen Brot- und Weingaben. Übel wurde es aber dann, wenn man durch die Gabe („Stipendium") meinte, ein Anrecht darauf zu erhalten, was diese Messe an „Gnaden" bewirkt, besonders im Zusammenhang einer mittelalterlichen Lehrmeinung, die Messe bringe als Werk eines menschlichen und darum auch immer sündigen Priesters nur eine begrenzte „Gnadenmenge" hervor, und was begrenzt ist, kann man ja auch teilen, und teilen will man nicht, wenn man das Ganze will.[39]
Dieses „Messe-Bestellen" ist in der byzantinischen Kirche völlig unbekannt. Die persönlichen Anliegen der Gläubigen für ein Gedächtnis Lebender und Verstorbener werden durch die Gedächtnispartikel ausgedrückt. In russischen Kirchen gibt es am Kircheneingang eine besondere Einrichtung, die, über das hier Besprochene hinausgehend, auch in abendländischen Kirchen wünschenswert wäre. Dort sitzt ein Gemeindeglied (oft der sogenannte „Kirchenälteste", etwa dem Vorsitzenden des Pfarrgemeinderates vergleichbar); er begrüßt Bekannte und Fremde, teilt Gottesdienstordnungen und religiöse Literatur aus, er verkauft Kerzen, kleine Ikonen und Gebetbücher und bietet eben auch Prosphoren, Opferbrote, an.
Angenommen, Herr X. möchte, daß in dieser Liturgie besonders seines in einem Examen stehenden Sohnes und seiner verstorbenen Mutter gedacht wird. Er kauft für einen geringen, eher symbolisch zu verstehenden Preis zwei Prosphoren und erhält dazu zwei Zettel: einen rotgedruckten „Zum Segen und Heil der Knechte [und Mägde]" und einen schwarzgedruckten „Für die Seelenruhe der Knechte [zu ergänzen wäre: und Mägde] Gottes".

☦ **Ѡ ЗДРАВІИ** **и҆ спасе́нїи рабѡ́в бо́жїихъ** Zum Segen und Heil der Knechte Gottes: _____	☦ **Ѡ ѹ҆ПОКОЕНІИ** **рабѡ́в бо́жїихъ** Für die Seelenruhe der Knechte Gottes: _____

[39] Zu der verhängnisvollen Geschichte des Meßstipendiums im Abendland vgl. J. A. Jungmann: Meßintention und Meßstipendium. In: A. Kirchgässner (Hg.): Unser Gottesdienst. Freiburg – Basel – Wien 1960, 37-44; J. Merk: Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums. Stuttgart 1928; E. Iserloh: Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert. In: ZKTh 83 (1961) 44-79.

Herr X. schreibt auf den roten Zettel den Namen seines Sohnes, auf den schwarzen den seiner verstorbenen Mutter. Zur Proskomidie kommt der Diakon und nimmt von diesem Stand des Kirchenältesten ein Tablett mit vielen Prosphoren, unter denen jeweils rote oder schwarze Gedächtniszettel liegen, und bringt sie zum Rüsttisch, wo der Priester die Gabenbereitung vollzieht. Kommt der Priester an die beiden Reihen der Lebenden und der Verstorbenen, so entnimmt er jeder einzelnen Prosphore ein Gedächtnisstückchen, nennt den Namen des jeweiligen Zettels und legt die so angeschnittene Prosphore mit dem Namenszettel auf das Tablett zurück. So werden die Anliegen der Gläubigen und die Namen von Menschen, die sich damit verbinden, auf den Diskos gelegt und in die Einheit mit dem erhöhten Herrn gebracht, der nichts anderes will, als daß die Menschen das Leben besitzen und es in Fülle haben (Joh 10,10). In russischen Kirchen wird die angeschnittene Prosphore als gesegnetes Brot dem „Besteller" der Anliegen zurückgegeben. Verschiedene Familien besitzen sogar ein Anliegen-Buch, das die entsprechenden Namen enthält und das sie dem Priester vor der Proskomidie abgeben, damit er die entsprechenden Gedächtnispartikel auf den Diskos legen kann.
Durch die Gedächtnispartikel weiß die byzantinische Kirche die Namen der in den Anliegen genannten Lebenden und Verstorbenen mit Christus und seinem göttlichen Leben verbunden. Eine Diskussion darüber, welchen „Wert" die Messe für die genannten Menschen und die damit verbundenen Anliegen hat, gab es in der byzantinischen Kirche nie; man wußte alle Glieder des Leibes Christi aufgehoben in der Einheit der Kirche in Christus, die auf dem Diskos zu ihrer sichtbaren Darstellung kommt.

Die Beräucherung und Verhüllung der bereiteten Gaben

Nach der Bereitung des Diskos reicht der Diakon dem Priester den aus dem Weihrauchfaß aufsteigenden Weihrauch zur Segnung dar; der Priester betet um Annahme des Weihrauchopfers auf dem „himmlischen Altar"; so, wie die Weihrauchwolken heraufsteigen, soll die Gnade des allheiligen Geistes auf die Erde herabsteigen.
Bisher war, besonders in Zusammenhang mit der Bereitung des Lammes, das Passionsmotiv vorherrschend. Christus ist erhöht und zieht alle an sich, von den Heiligen über die Lebenden bis hin zu den Verstorbenen. Nun wechselt das Motiv ziemlich unvermittelt zur Geburt des Herrn, aber dieser Bruch steht in einem richtigen Zusammenhang des Gesamtgeschehens: Christus, der ewige Gottessohn, nahm unsere Menschennatur an und wurde als Menschenkind geboren. Schon dies ist der Anfang der Passion; Gottes Sohn erleidet die Erniedrigung vom vollendeten Leben des dreifaltigen Gottes in armes Menschendasein hinein, er entäußert sich seiner göttlichen Würde und Lebensfülle, „er war in allem Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich, nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen gleich" (Phil 2,6-7). Seine Entäußerung gipfelt in der Annahme des Menschendaseins bis zur ununterschreitbaren Tiefe von Tod und Höllenfahrt (vgl. Phil 2,8). Bethlehem war der Anfang der

Passion, war die Bereitung der Opfergabe Christus, die am Karfreitag dargebracht wurde.
Wie auch einst mit der Geburt in Bethlehem, so ist auch jetzt mit der Bereitung des Kelches und des Diskos die Gabenbereitung für die Feier der Erlösung in der Liturgie vollzogen. Ein liturgisches Gerät übernimmt nun wesentlich den Ausdruck des Weihnachtsgeheimnisses unter dem Aspekt des Opfers, der „Stern". Der metallene, zusammenfaltbare Bügel, der zum Zweck hat, die liturgischen Decken von den Gaben fernzuhalten, trägt meist auch einen metallenen Stern unter dem Drehpunkt, der damit über den bereiteten Brotstücken hängt.[40] Es wird so in Erinnerung gerufen, mehr noch: geheimnisvoll dargestellt, was zu den Grunddaten der Erlösung gehört: Sie konnte nur stattfinden, indem sich Gottes Sohn den Menschen gleichmacht, indem er ihre Menschennatur annimmt, selbst sterbliches Fleisch wird und somit mit allen Menschen etwas gemeinsam hat, ihre Menschennatur, die er in Tod und Auferstehung vom ewigen Tod befreit. In jeder Liturgie ist hier und jetzt Bethlehem, sind Tod und Auferstehung als immer wieder neu stattfindende Erniedrigung Gottes ins Menschendasein hinein zum Zweck der Mitteilung seines göttlichen Lebens.
Daß die bereiteten Gaben im byzantinischen Ritus mit liturgischen Decken verhüllt werden, hatte zunächst praktische Gründe: Man wollte damit die Gaben vor Verunreinigung schützen. Die mystische Bedeutung dieser Verhüllung, die man ihr später beilegte, wird aber durch die Begleitgebete ersichtlich, die der Priester beim Bedecken spricht. Deckt er den Diskos zu, dann betet er Ps 93 (92): „Der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit; der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet." Seine Schöpfung ist voll von seiner Herrlichkeit, in die er gekleidet ist wie in ein Gewand. Deckt der Priester den bereiteten Diskos mit den Worten dieses Psalms zu, dann erinnert dies daran, daß Gottes Sohn, der Schöpfer der Welten, in seiner Menschwerdung seine vergängliche Schöpfung angezogen hat wie ein Gewand; der „gewaltiger ist als die Brandung des Meeres", „bekleidet" sich mit den Elementen seiner Schöpfung, indem er Mensch wird. Ähnlich betet der Priester bei der Bedeckung des Kelches: „Deine Kraft, Christus, hat die Himmel bedeckt, und die Erde ist Deines Lobes voll."
Sind Diskos und Kelch mit Velen bedeckt, dann breitet der Priester über beides eine größere Decke, den Aër („Wolke"), der im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis noch eine symbolische Bedeutung besitzt. Diese größere Decke erscheint symbolisch als „der Schatten deiner Flügel", mit denen Gott sein Volk überschattet und ihm als der Menschenliebende seinen Schutz gewährt. So stehen die bereiteten Gaben für die Eucharistiefeier verhüllt auf dem Rüsttisch, bis sie im Großen Einzug feierlich auf den Altar übertragen werden. Sie erinnern in ihrem Verborgensein an das verborgene Leben Jesu bei seiner Familie in Nazareth bis zu seinem öffentlichen Auftreten: „Er nahm zu an Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen" (Lk 2,52).

---

[40] Vgl. M. Kunzler: Art. „Aster", In: LThK³, I, 1993, Spalte 1101.

Die Schlußriten der eigentlichen Proskomidie

Auf die Beräucherung der bereiteten und verhüllten Gaben folgt ein Gebet der Aufopferung, das „Gebet zur Proskomidie".[41] Darin wird eine Art „Tauschhandel" thematisiert: Gott soll die bereiteten Gaben auf seinem himmlischen Altar annehmen und dafür derer gedenken, die sie dargebracht haben und für die sie dargebracht wurden, wobei besonders an die vielen Gedächtnispartikel gedacht wird. Nichts wäre aber falscher, als dieses Darbringungsgebet in die Nähe einer Aufopferung wirklicher Lebensmittel und anderer Gaben aus der Natur an die Gottheit nach Art heidnischer Opfervorstellungen zu rücken, als benötigte Gott unsere Opfergaben als Voraussetzung dafür, daß er sich unser erbarme. Dieses Gebet an den Vater beginnt ja damit, daß die göttliche Initiative des Erbarmens erwähnt wird, Gott hat uns seinen Sohn gesandt, damit er alle Heiligung vollende, Gott sandte ihn, um himmlisches Brot zu werden und Nahrung für die ganze Welt. In dieses Heilsgeschehen hinein, das sich jetzt in der Liturgie unter geheimnisvollen heiligen Zeichen vollzieht, wird die Darbringung von Brot und Wein gestellt als Ausdruck für die menschliche Opfergesinnung, sich an das Tun Christi hier und jetzt anzuschließen. Man vermutet in diesem Gebet eines der ältesten Elemente der ganzen Proskomidie.

Es ist ein wenig sonderbar, daß danach ein Entlassungsritus folgt, wie er jeden anderen Gottesdienst des byzantinischen Ritus auch abschließt: Der Priester ruft den Segen Gottes herab, den er den Menschen als der Menschenliebende gewährt auf die Fürsprache der Gottesmutter und aller Heiligen. Sonderbar ist dies deshalb, weil doch die eigentliche Feier der Liturgie erst beginnen soll. Man vermutet, daß dieser Brauch aufkam, als man vor der Feier der Liturgie noch das Stundengebet verrichtete und die Proskomidie deutlich von diesem abheben wollte. Der Entlassungsritus ist sehr spät in die Proskomidie hineingekommen, frühestens im 15. Jahrhundert.

Soweit die Proskomidie, wie sie Bestandteil einer jeden priesterlichen Liturgie ist und als solche auch ganz hier vorgestellt werden soll. Erneut soll daran erinnert werden, daß in der bischöflichen Liturgie die Bereitung der Gedächtnispartikel für die Lebenden und die Verstorbenen, die Verhüllung und Beräucherung durch den Bischof selbst erst unmittelbar vor dem Großen Einzug vorgenommen werden.

Das Ankleiden des Bischofs mit den liturgischen Gewändern

Während am Rüsttisch einer der Priester mit einem der Diakone die Proskomidie vollzieht, wird der Bischof auf seinem zweiten Thron inmitten des Gläubigenraumes vom Protodiakon und einem weiteren Diakon mit den bischöflichen Gewändern bekleidet: „Altardiener bringen die bischöflichen Gewänder. Diejenigen, die den Bischof damit bekleiden, der Protodiakon und der zweite Diakon, kommen mit den anderen Diakonen zum Sitz des Bischofs. Sie stellen sich links und rechts von ihm,

---

[41] Vgl. Huculak 190-194.

während die anderen Diakone dem Bischof gegenüberstehen; beide halten Weihrauchfässer in der Hand. Der Bischof erhebt sich von seinem Sitz und gibt den Stab einem Lektor, der ihn mit beiden Händen und ein wenig vom Boden erhoben festhält, er stellt sich so hinter den Bischof. Der Protodiakon und der zweite Diakon nehmen sich des bischöflichen Klobuk, des Zeremonialmantels, der Panhagia und des Rason an und legen dies alles auf ein Tablett. Die Sänger singen die Stichira vom Festtag. Andere Altardiener bringen die bereiteten priesterlichen Gewänder ehrfürchtig herbei. Die Diakone nehmen sie entgegen und bekleiden damit den Bischof."

Vor den Augen aller findet sozusagen die Verwandlung des Bischofs in eine „Symbolfigur" statt, wobei die Gebete und Meditationen zu jedem Gewandstück einen Bezug zur Heilsgeschichte besitzen. Dabei gibt es folgende Doppelung: Der Protodiakon spricht Gebete, die zu den einzelnen Gewandstücken einen symbolischen Bezug zum Alten Testament herstellen; soweit die bischöflichen Gewandstücke mit den priesterlichen übereinstimmen, sind diese Gebete identisch mit denen, die der Priester still beim Anlegen der liturgischen Gewandung spricht. Der Bischof aber spricht zu jedem Gewandstück, mit dem er bekleidet wird, Verse aus der Heiligen Schrift, die einen Bezug zur Leidensgeschichte des Herrn haben. Spricht der Protodiakon bei Übergabe und Anlegung des Sticharions vom „Gewand des Heiles" und vom „Mantel der Freude" (Jes 61,10), so erwähnt der Bischof den Spottmantel, mit dem Herodes Jesus bekleiden und zu Pilatus schicken ließ (Lk 23,11). Bei der priesterlichen Stola, dem Epitrachelion, erwähnt der Protodiakon das Salböl, das auf Aarons Bart niederströmt (Ps 133,2), während der Bischof der Gefangennahme Jesu gedenkt. Der Gürtel steht einmal für das Umgürtetsein mit Kraft, andererseits für die Fesseln Jesu. Ebenso steht der Sakkos, das bischöfliche Obergewand, für den Ornat des alttestamentlichen Hohenpriesters, andererseits für den Purpurmantel Jesu, mit dem er verspottet wurde.

Zur Übergabe des Omophorions, des bischöflichen Würdezeichens schlechthin, spricht der Protodiakon Deuteworte, welche die Symbolik dieser Insignie aussprechen: Das Omophorion bedeutet das auf die Schultern genommene verirrte Schaf, dem der gute Hirt nachgegangen ist, bis er es findet und nach Hause trägt. Diese Symbolik des Omophorions ist so treffend für die Charakterisierung des geistlichen Amtes, besonders des bischöflichen, daß es die Überlegung lohnt, es auch in der Kirche des Westens einzuführen, um seine Träger gegen alle Versuchungen zur Flucht in Verwaltung und Management immer wieder an den eigentlichen Kern geistlicher Führung und Vaterschaft zu erinnern.[42] Bei der Übergabe des Brustkreuzes – das die Bischöfe zusätzlich zum Enkolpion tragen – zeigt das Wort des Bischofs noch die ursprüngliche Bedeutung desselben als Phylakterion, als schutzbringendes Amulett, auf:[43] „Schütze mich, Herr Jesus Christus, durch

---

[42] Vgl. M. Kunzler: Das Omophorion – auch eine abendländische Bischofsstola? Eine ökumenisch nicht irrelevante Frage liturgischer Ästhetik. In: ThGl 87 (1997) 131-140.

[43] Vgl. Onasch 101f. Zum Brustkreuz als bischöfliche Insignie überhaupt vgl. Th. Klauser: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte. Krefeld ²1953; O. Nußbaum: Das Brustkreuz des Bischofs. Zur Geschichte seiner Entstehung und Gestaltung. Mainz 1964.

das Zeichen deines heiligen Kreuzes. Gib mir, deinem unwürdigen Knecht, die Gnade, daß ich meine unsichtbaren Feinde überwinde, wenn ich auf meiner Brust das Kreuz trage." Die Mitra wird wieder doppelt gedeutet, einmal als kostbare Krone und Ehrenkranz, andererseits als Helm im Kampf gegen die Feinde der Unterwelt. Man wird diese symbolischen Bezüge ähnlich deuten wie die Ankleidegebete, die sich im Abendland entwickelt haben.[44]

Der erste bischöfliche Segen und der Übergang zur Katechumenenliturgie

Derart mit den Zeichen der Bischofswürde versehen, spendet der Bischof den ersten feierlichen Segen. Der Protodiakon und ein weiterer der Diakone reichen dem Bischof die beiden Segensleuchter (Dikirotrikira): das dreiflammige, die Trinität symbolisierende Trikirion in die rechte Hand des Bischofs, in die Linke das zweiflammige, an die beiden Naturen Christi erinnernde Dikirion. Der Bischof segnet in Kreuzesform mit Trikirion und Dikirion nach Osten, nach Westen, nach Süden und nach Norden und spricht nach ukrainischem Brauch dabei laut Ps 80/79,15-18: „Herr, unser Herr, schau vom Himmel hernieder und sieh her, und suche diesen Weinberg heim, den deine Rechte gepflanzt hat, Herr. Deine Hand schütze den Menschensohn, den du für dich groß und stark gemacht hast." Wie auf jeden bischöflichen Segen antwortet der Chor mit dem Gegenwunsch: „Auf viele Jahre!"
Nachdem der Bischof Trikirion und Dikirion dem Protodiakon und dem zweiten Diakon abgegeben hat, setzt er sich auf den zweiten Thron im Kirchenschiff. Man bringt Waschbecken und Handtuch, und der Bischof wäscht sich sitzend die Hände. Danach kann, wenn der Bischof es will, das Stundengebet verrichtet werden. Angetan mit ihren Gewändern, kommen die Konzelebranten, die Protopresbyter und die Priester durch die südliche und die nördliche Tür aus dem Altarraum und stellen sich entsprechend ihrer Rangordnung rechts und links von dem auf seinem Thron sitzenden Bischof auf. Im Altarraum verbleibt nur derjenige Priester, der die Proskomidie vollzieht.
Den Übergang zur Feier der Liturgie bildet eine Anrufung zum Heiligen Geist, die auch schon zu den Apologien vor der Ikonostase gehörte. Sie erinnert etwas an die abendländische Pfingstsequenz („Komm herab, o Heil'ger Geist") und an den Pfingsthymnus („Komm, heil'ger Geist, der Leben schafft"): „Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, der du überall bist und alles erfüllst, Hort der Güter und Führer des Lebens, komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von aller Verfehlung, und rette, du Gütiger, unsere Seelen." Der Heilige Geist ist der Vollender aller Heiligung und Erlösung; er ist zusammen mit dem Sohn in die Welt gesandt, das Heilswerk zu vollziehen. Der Heilige Geist und der Sohn sind nach einem etwas merkwürdig anmutenden, aber theologisch tief durchdachten Bild des heiligen Irenäus von Lyon († 202) die beiden „Arme" des Vaters, mit

---

[44] Vgl. A. Heinz: Opus et Meditatio simul peragantur. Priesterliche Meßfrömmigkeit im benediktinischen Reformmönchtum des 15. Jhds. In: A. Rosenthal (Hg.): Itinera Domini (FS E. v. Severus). Münster 1988, 319-340.

denen er die Welt ihrer Vollendung zuführt.[45] Christus hat uns bei der Himmelfahrt den Heiligen Geist verheißen als den bis zum Ende der Welt bleibenden Beistand und Tröster, nachdem er selbst in die Herrlichkeit Gottes zurückkehrte, unsere Menschennatur in das göttliche Leben einführte und am Ende der Zeiten wiederkommen wird.

Der Heilige Geist ist derjenige, der „alle Heiligung vollendet", wie es das vierte Hochgebet der römischen Messe sagt; die dritte Person der Dreifaltigkeit übergibt die Gnaden und Gnadenwirkungen Gottes, d. h. nach der byzantinischen Theologie nicht eine gnädige Haltung Gottes gegenüber den Menschen oder göttliche Wohltaten, sondern die geheimnisvoll heilende und heiligende Anwesenheit des dreifaltigen Gottes selbst. Der Heilige Geist ist der tröstende und heilende Vermittler zwischen Himmel und Erde, in seiner Kraft betet der Christ. Der Heilige Geist wird zur Wandlung der Gaben herabgerufen, er macht das liturgische Tun des Menschen zum sichtbaren Gegenbild jener unsichtbaren Liturgie, die sich in der Herrlichkeit des Himmels vollzieht. Dies unterstreicht die hohe Bedeutung, die die byzantinische Theologie dem Wirken des Heiligen Geistes als Übergeber und Vollender aller göttlichen Gnade im Gottesdienst zuerkennt. Analog dem vielfältigen Wirken des Geistes als Übergeber der ungeschaffenen Gnade an die Schöpfung sind die vielfältigen Epiklesen, je nach der geschichtlichen Situation der Kirche in der Zeit, wie es Symeon von Thessaloniki ausdrückt: „Wo nämlich der Name und die Anrufung Gottes, der Heiligsten Dreifaltigkeit, die alles geschaffen hat und die allein Gott ist, geschieht, da ist alles heilig, und alles wirkt und heilt und rettet durch die Gnade."[46]

Der Bischof verneigt sich zusammen mit den Konzelebranten dreimal und spricht jedesmal dabei Ps 51,17: „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde", ebenso wie im abendländischen Ritus das Stundengebet eines jeden Tages eröffnet wird. Gott braucht weder unser Lob noch unsere Bitten; wenn ihm unser Beten und Feiern wohlgefällig sein soll, dann muß er es in uns bewirken, so wie dies eine Präfation des deutschen Meßbuchs sagt: „Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, daß wir dir danken", d. h. hier: Eucharistie feiern.

Zum Schluß segnet der Bischof in einem Gebetsdialog den Protodiakon und die anderen Diakone zur Wahrnehmung ihres Dienstes. Der Protodiakon begibt sich vor die Ikonostase an den gewöhnlichen Ort, d. h. auf den Ambo, jene halbkreisförmige Ausbuchtung der Stufen vor der Königstür, von der die Diakone die Ektenien, die fürbittähnlichen Anrufungen, singen, die für die byzantinische Liturgie insgesamt so charakteristisch sind. Danach verläßt auch der ranghöchste priesterliche

---

[45] Adversus haereses IV,20,1 – SChr 100 (Paris 1965), 627: Οὐδὲ γὰρ τούτων προσεδεῖτο ὁ Θεὸς εἰς τὸ ποιῆσαι ὅσα αὐτὸς παρ' ἑαυτῷ προώρισε γενέσθαι, ὡς αὐτοῦ ἰδίας μὴ ἔχοντος χεῖρας· ἀεὶ γὰρ συμπάρεστιν αὐτῷ ὁ Λόγος καὶ ἡ Σοφία, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, δι' ὧν καὶ ἐν οἷς τὰ πάντα ἐλευθέρως καὶ αὐτεξουσίως ἐποίησε...

[46] Symeon von Thessaloniki, Dialogos 129 – PG 155, 337 B: Ὅμως ταῦτα ἐνεργεῖ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι ἐν τούτοις ἐπικληθείσῃ, καὶ τοῦ θείου ἐν τούτοις ἐπονοματισθέντος ὀνόματος, ἵν' ἁγιασθῶμεν ἡμεῖς. Ὅπου τοίνυν Θεοῦ ὀνομασία τε καὶ ἐπίκλησις τοῦ πάντα πεποιηκότος τῆς μακαρίας Τριάδος τοῦ μόνος ὄντος Θεοῦ, ἅγια πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πάντα, καὶ ἰᾶται, καὶ σώζει τῇ χάριτι.

Konzelebrant die um den Bischof stehenden Priester und begibt sich durch die südlichen Türen der Ikonostase vor den Altar. Er läßt die Königstür öffnen; vor dieser stehend, fordert der Protodiakon den am Altar stehenden Protopresbyter auf, den Eingangssegen der Liturgie zu sprechen.

Der Altar. Auf ihm befindet sich das Evangeliar, unter dem (zur Demonstration) das Antimension bereits entfaltet liegt. Rechts neben dem Evangeliar das liegende (Segens-)Kreuz, der Kommunionlöffel mit einem Kelchtuch. Über dem Altar hängt ein Tabernakel in Form einer Taube. Hinter dem Altar ist der siebenarmige Leuchter zu sehen, hinter diesem steht ein gemaltes Altarkreuz.

Kapitel 13

Die „Liturgie der Katechumenen"

„Vorhöfe"

In der Frühzeit der Kirche begann die Feier direkt mit den Lesungen aus der Heiligen Schrift, wie es bei Justin und auch noch bei Augustinus überliefert ist.[1] Den von Baumstark formulierten Grundsatz, daß sich älteste Überlieferungen am ehesten in liturgisch hochwertiger Zeit erhalten,[2] bestätigt heute noch die abendländische Karfreitagsliturgie, die ja – abgesehen von einem einleitenden Gebet – direkt mit der alttestamentlichen Lesung (Jes 52,13-53,12) beginnt. Erst im Lauf der Zeit hat sich ein einleitender Teil vor die Lesungen gelegt und so gleichsam einen „Vorhof" gebildet.
Es ist wie bei der architektonischen Funktion der wirklichen Vorhöfe, die sich einst als Vorräume und Kolonnaden um die Kirche erstreckten und als „Narthex" in den byzantinischen Kirchen immer noch vorhanden sind: Wie der Teilnehmer an der liturgischen Feier diese Vorhöfe durchschreiten muß, um sich zur Liturgie selbst zu begeben und die Vorhöfe und -räume ihm dabei die Chance geben, sich auch innerlich von der äußeren Welt zu lösen und sich geistlich auf das Kommende vorzubereiten, so wollen auch die liturgischen „Vorhöfe" als Hinführungen zur Mitte des Gottesdienstes verstanden werden.
Sehr problematisch war der früher gern verwendete Begriff der „Vormesse", mit dem man im deutschsprachigen Bereich den Wortgottesdienst der Eucharistiefeier bezeichnete. Er kann dazu verführen, auch den Wortgottesdienst selbst als einen Vorhof des wirklich Eigentlichen, der „Opfermesse" oder der „Mahlfeier", mißzuverstehen. Der Eröffnungsteil wäre dann der „Vorhof zum Vorhof", dessen Ausbildung in den verschiedenen Riten sehr unterschiedlich erfolgt ist, vergleicht man etwa die bei den Byzantinern erst im Mittelalter voll ausgebildete und der eucharistischen Liturgie vorgelagerte Gabenbereitung (Proskomidie oder Prothesis) mit den Eröffnungsteilen in der lateinischen Messe vor der Reform (z. B. Stufengebet und andere Priestergebete). Der Begriff des „Vorhofs" ist in ähnlicher Weise nicht unproblematisch, weil er wie der Begriff „Vormesse" das Mißverständnis des zwar Nützlichen, aber doch Uneigentlichen nahelegt. Es muß allen Beteiligten klar sein, daß die „Vorhöfe" wirklicher Bestandteil der liturgischen Feier sind und in ihnen Wichtiges geschieht.
Im byzantinischen Ritus heißt der bis zum Kleinen Einzug währende Vorhof „Enarxis" („Eröffnung") und ist heute die Restform einer dem eigentlichen Beginn der Eucharistiefeier vorangehenden Hore des Stundengebets. Der Kleine Einzug mit dem Evangelienbuch markiert noch sehr deutlich den ursprünglichen Beginn der Eucharistiefeier.[3]

---

[1] Vgl. Jungmann MS I, 29-33; zu Augustinus: De civ. Dei 22,8 – CChr. SL 48, 826; Roetzer 98f.
[2] A. Baumstark: Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit. In: JLw 7 (1927) 1-23.
[3] Vgl. Jungmann MS I, 343f.

„Katechumenenliturgie"

Viele Ausdrücke und Bezeichnungen in der byzantinischen Kirche erinnern an längst vergangene Zeiten. Auf den schnellebigen Menschen unserer Zeit mag dies ein wenig museal wirken, besonders dann, wenn etwas gesagt oder getan wird, was längst nicht mehr der Wirklichkeit entspricht. So ruft der Diakon am Ende des Wortgottesdienstes die Taufbewerber auf, die Versammlung der Gemeinde zu verlassen. Jetzt beginnt die Eucharistiefeier, und sie ist nur etwas für die „Eingeweihten", d. h. für die Menschen, die durch Taufe und Firmung erst fähig geworden sind, Eucharistie zu feiern. Alle Getauften und Gefirmten sind dazu beauftragt, in der Feier der Eucharistie an der Vergöttlichung der Welt mitzuwirken, Zizioulas sagt ausdrücklich, daß sie dazu „ordiniert" seien: Der Neugetaufte wird nicht nur einfachhin „Christ", sondern in die eucharistische Gemeinschaft hinein „ordiniert". Der orthodoxe Theologe und Bischof Johannes D. Zizioulas verbindet diesen „Ordo-Charakter" der Initiationssakramente ausdrücklich mit der Taufkommunion;[4] die „Ordination" zum königlichen Priestertum aller Christen vollendet sich hier in der „platzanweisenden" Einordnung eines neuen Christen am eucharistischen Tisch der Gemeinde als der Familie Gottes. Fähig geworden zum Empfang der Eucharistie durch Taufe und Firmung, ist diese Anweisung des Platzes am Altar die konsequente Vollendung der Initiation und zugleich Beauftragung, durch die Mitfeier der Eucharistie an der Vergöttlichung der Welt mitzuwirken.

Seit mit dem Ausgang des Altertums die Kindertaufe jedoch allgemein wurde, gab es schließlich gar keine erwachsenen Taufbewerber (Katechumenen) mehr, und dennoch blieb der Entlassungsruf in der byzantinischen Liturgie erhalten.

Wenn er auch inzwischen längst seinen ursprünglichen Sinn eingebüßt hat, so erinnert dieser Entlassungsruf doch an eine höchst wichtige Glaubensaussage, die vielleicht kaum mehr bekannt ist: Die Tatsache, daß Christen sich zur Feier der Eucharistie versammeln, ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Nicht Menschen feiern einen Gottesdienst, so als ob Gott menschliches Feiern bräuchte oder gerne sähe, sondern Gott dient den Menschen, nimmt sie immer neu hinein in sein göttliches Leben, gibt immer neu seinen Sohn, den die Gläubigen in der heiligen Kommunion empfangen, um mit ihm immer enger verbunden zu werden. In den Gläubigen wächst das göttliche Leben, das dann in seiner Fülle einbricht, wenn sie im Tode diese Welt verlassen. Das alles nahm einmal seinen Anfang in der Taufe.

Den ersten Christen wäre gar nicht der Gedanke gekommen, mit Ungetauften zusammen zu beten, auch dann nicht, wenn sie als Katechumenen sich auf die Taufe vorbereiteten. In seinem Namen zusammenzusein, Christus also selbst unter sich zu wissen, zu ihm und durch ihn zum Vater zu beten, das meinte man, nur unter Getauften zu können. Schon bei Justin dem Märtyrer († 165) heißt es ausdrücklich, daß erst die Neugetauften am „Gläubigengebet" teilnehmen dürfen.[5] Auch bei Augustinus mußten alle, die nicht zur Kirche gehörten, nach der Predigt die gottes-

---

[4] Vgl. J. D. Zizioulas: Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie. In: H. Vorgrimler (Hg.): Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht (QD 50). Freiburg – Basel – Wien 1973, 72-113. 80.

[5] Apologie I,65 – Quasten I, 16.

dienstliche Versammlung verlassen, nur die Gläubigen blieben und begannen die Eucharistiefeier mit dem allgemeinen Gebet.[6]
Die Katechumenen durften und sollten zuhören beim „belehrenden" Teil der Feier, sollten Gottes Wort vernehmen, aber nicht zusammen mit den Getauften beten. Diese beteten dann zum ersten Mal zusammen, als die Taufbewerber entlassen waren. Das erste gemeinsame Gebet der Gläubigen fand also nach dem Wortgottesdienst und vor der Gabenbereitung statt, nach Abschluß der „Katechumenenmesse", an dem Platz also, wo in der abendländischen Messe noch (oder wieder) heute die Fürbitten liegen.
Mag sein, daß der Name „Liturgie der Katechumenen" ein wenig museal wirkt. Aber jedes Museum hat die Aufgabe, an Wichtiges zu erinnern und für spätere Zeiten aufzubewahren. Der Begriff „Katechumenenliturgie" soll daran erinnern, daß alle Gläubigen, obwohl sie als Kinder getauft wurden, doch lebenslang Glaubensschüler sind und bleiben und das, was in der Taufe begonnen wurde, in seiner Fülle erst vollendet sein wird, wenn das Reich Gottes anbricht, für jeden einzelnen am Ende seines Lebens und für die ganze Welt am jüngsten der Tage. Bis dahin feiert auch die Gemeinde der Glaubenden, auch wenn sie keine wirklichen Katechumenen mehr (oder noch nicht wieder![7]) unter sich weiß, die Katechumenenliturgie und beginnt sie mit einer Fürbittreihe, die nur auf den ersten Blick die Bitte um Frieden zum Thema hat.

Der Eingangssegen: das Kreuzzeichen, mit dem alles beginnt

Der Protodiakon fordert den vor dem Altar stehenden Protopresbyter auf, den Eingangssegen zu sprechen. Darauf singt dieser laut: „Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit", wobei er mit dem Evangelienbuch über den Altar ein Kreuz zeichnet. Der Chor antwortet, gleichsam den Eingangssegen des Priesters „unterschreibend", mit dem „Amen".
Nach dem Evangelisten Markus riefen die Menschen beim Einzug Jesu in Jerusalem: „Gepriesen sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt. Hosanna in der Höhe!" (Mk 11,10). Das „Reich Davids" ist ein Bild für die Idealzeit Israels, die Gott nach der Hoffnung der Juden auf den kommenden Messias wiederherstellen wird, aber in ihrer politischen Erwartung haben sie sich gründlich getäuscht. Das „Reich Davids", das ist für Christen eine bildliche Umschreibung für das Reich Gottes; nur unter der Regentschaft Gottes erlangen die Menschen das Leben in Fülle. Was aber ist das „Reich Gottes", ist es die Kirche, ist es eine bestmögliche Gesellschaft von Glaubenden? Solange es Menschen gibt auf Erden, wird aber gesündigt, gezweifelt, geweint und gestorben. Das „Reich Gottes" ist zwar schon geheimnisvoll unter uns,

---

[6] Serm. 49,8,8 – PL 38, 324: „Ecce post sermonem fit missa catechumenis: Manebunt fideles, vertetur ad locum orationes."

[7] Vgl. B. Fischer: Das amerikanische Beispiel. Die Rezeption des Ritus der Erwachsenen-initiation von 1972 in den Vereinigten Staaten. In: LJ 37 (1987) 68-74; ders.: Zur endgültigen Gestalt des Ritus der Erwachsenen-initiation in den USA ab 1. 9. 1988. In: LJ 38 (1988) 223-230.

und manchmal können wir seine Nähe auch tröstend und rettend erfahren, aber in seiner Vollendung kommt es erst am Ende der Tage. Das „Reich Gottes" ist nach der byzantinischen Theologie keine besondere Herrschaft Gottes, die in irgendeiner fern liegenden Zeit einmal anbricht, sondern Gott selbst in seiner Zuwendung zu Mensch und Welt. „Reich Gottes" – das ist für den heiligen Gregor Palamas[8] wie für heutige orthodoxe Theologen[9] Gott selbst als „Gnade", als der sich seinen Geschöpfen liebevoll zuneigende Gott. Wenn die Menschen unter dieser Gnaden-Herrschaft Gottes stehen, dann erhalten sie Anteil an seinem göttlichen Leben, werden sie durchflutet vom göttlichen Licht, leben zwar noch auf dieser Welt, sind aber schon aus den Begrenzungen dieser Welt hinübergegangen in ein anderes Leben.

Dieses Reich ist zu den Menschen gekommen durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. „Durch Christus, unseren Herrn", durch Christi Menschennatur, die untrennbar verbunden ist mit der Gottheit der zweiten Person der Dreifaltigkeit, strömt den Menschen das göttliche Leben zu. Christus „baut" dieses Reich durch seine Verkündigung, durch sein Leben, Sterben und Auferstehen. Nach seiner Himmelfahrt übernahm der Heilige Geist den Aufbau des Gottesreiches in der Kirche, er verbindet die Gläubigen durch die Sakramente mit der Menschennatur des erhöhten Christus, durch die sie das göttliche Leben empfangen, gerade im Genuß der eucharistischen Gaben.

In den Evangelien wird uns vom Anbrechen dieser Gottesherrschaft berichtet, die niemals anders anbrach und für den einzelnen Gläubigen anbricht als im Zeichen des Kreuzes, der absoluten Erniedrigung Gottes in die Bedingungen menschlichen Lebens. Deshalb zeichnet der Priester mit dem Evangelienbuch über den Altar, also über die Stätte, auf der sich die eucharistische Vergegenwärtigung der Heilsgeheimnisse Christi ereignet, ein Kreuzzeichen.

Nur in der Gnaden-Herrschaft Gottes, in seiner Zuwendung zu den Menschen stehend, können sich diese überhaupt erst im Gebet zu Gott erheben. Der Glaube und das gläubige Vertrauen auf Gottes Verheißungen sind nicht Werke der Menschen, sondern Gnadengeschenke Gottes; er selbst ermöglicht erst das Beten und Liturgiefeiern. Deshalb geschieht es „im Namen" des dreifaltigen Gottes, d. h. in seiner Kraft, die wieder nichts anderes ist als seine „Gnade", seine geheimnisvolle Gegenwart und keine wohlwollende Haltung den Menschen gegenüber, die Gott willkürlich gewährt oder verweigert, wie die abendländische Theologie in der Schule des Augustinus von Hippo gemeint hat, und von der die Protestanten die entsprechenden Gnadenlehren übernommen haben bis hin zur Vorstellung einer absoluten Vorherbestimmung zu Himmel oder Hölle durch den himmlischen Souverän. Dem Protestanten bleibt nur die Hoffnung, in seinem Tod einem gnädigen Gott zu begegnen, der Katholik meint vielleicht, er könne sich durch eine christliche Lebensführung die Gnade „verdienen". Es ist bezeichnend, daß dem christlichen Osten die alles

---

[8] Vgl. Hom. 31 – PG 151, 392 C; Triaden I,3,26-165ff.; II,3,54-497ff.

[9] J. S. Romanides: Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. In: GOTR 6 (1960-61) 186-205; 9 (1963-64) 225-270. 263: „Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ... is the uncreated glory and unapproachable light and darkness in which God dwells, als well as the divinizing of glorifying grace which makes the elect one in glory as the Father, Son and Holy Spirit are one in the same glory, which man's by grace and God's by nature."

bewegende Frage Martin Luthers nach einem gnädigen Gott immer zutiefst fremd blieb. Auch kannte man dort keine theologischen Auseinandersetzungen um das Wesen der Gnade; von den Kämpfen des Augustinus gegen Pelagius bis zu den nachtridentinischen Streitigkeiten blieb das östliche Christentum – soweit es nicht von abendländischer Theologie überfremdet wurde – verschont. Die Tatsache, daß die byzantinische Theologie weder einen eigenen Gnadentraktat noch eine ausgefaltete Lehre von der Rechtfertigung und Begnadung des Sünders durch Gott kennt, hat für viele ostkirchliche Theologen ihre Ursache in der vollständigen Identifizierung der Zuwendung Gottes zu Mensch und Welt mit der „Gnade".
Um diese „Gnade" zu erlangen, brauchen die Menschen nichts weiter zu tun, als sich ihr gegenüber zu öffnen, die Liebe des dreifaltigen Gottes in sich hineinzulassen, damit sie in ihnen das ewige Leben wirken kann. Aber das ist bei der menschlichen Glaubensschwäche und Ängstlichkeit leichter gesagt als getan.

Die Friedensektenie

Der Protodiakon steht auf dem Ambo vor der Königstür der Ikonostase und beginnt nach dem Eingangssegen des Protopresbyters mit der großen Ektenie, nach ihrem ersten Wort auch „Friedensektenie" genannt. In der rechten Hand hält er das Ende des Orarions, der Diakonenstola, nach oben und nennt verschiedene Anliegen, auf die die Gemeinde mit dem „Kyrieeleison" antwortet.
Das Wort Ektenie kommt vom griechischen Wort für „Beharrlichkeit, Inbrunst" (ekténeia, ἐκτένεια); beharrlich und inbrünstig werden Anliegen genannt, die man am ehesten mit den Fürbitten der abendländischen Liturgie vergleichen könnte. Nur: Während viele für den Gottesdienst Verantwortliche meist der Meinung sind, Fürbitten hätten immer aktuell zu sein, gehört die Friedensektenie (und auch die anderen Ektenien der Liturgie) zum festen Bestandteil des liturgischen Textes und wird höchstens in der Totenliturgie oder in besonderen Situationen durch die Nennung einiger zusätzlicher Anliegen erweitert.
Die älteste Fürbittform, so wie man sie in Rom pflegte, wiederholt sich einmal im Jahr im Karfreitagsgottesdienst: Der Diakon oder der Priester nennt jeweils die Anliegen und fordert die Anwesenden, die einzelnen Gläubigen, dazu auf, im genannten Sinne still zu beten: „Beuget die Knie!" – Stille zum Einzelgebet – „Erhebet euch!" Der Priester faßt die vielen Einzelgebete mit einer Oration zusammen („Oratio" heißt „Gebet", und zwar in der strengen altrömischen Form), die deshalb auch den etwas mißverständlichen Namen „Collecta" oder „Kollektengebet" trägt: Nicht als ob hier der Klingelbeutel durch die Reihen ginge, sondern die vielen Einzelgebete während der kurzen Zeit der Stille sollen zusammengefaßt, gesammelt werden. Allgemein bekannt ist, wie lange diese Karfreitagsfürbitten dauern.
Schon Papst Gelasius (492-496) war diese altrömische Fürbittweise viel zu lang, und er ersetzte sie nach ostkirchlichem Vorbild,[10] so wie wir es in der Friedensektenie der

---

[10] Vgl. B. Fischer: Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet. In: J. A. Jungmann (Hg.): Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.-17. September 1956. Trier 1958, 57-70. 59, wo verwiesen wird auf den Bericht der Egeria 24,2.5 – SChr 296, 236. 240.

byzantinischen Liturgie vor uns haben. Weil man es in der Frühzeit der Kirche für unmöglich erachtet hatte, gemeinsam mit Nichtgetauften zu beten, deshalb war der ursprüngliche Ort des allgemeinen Gebets der Anfang der Gläubigenmesse, vor deren Beginn die Katechumenen ja hinausgeschickt wurden. Nach dem Verschwinden der Erwachsenentaufe und damit auch des Katechumenates gab es keinen Grund mehr für eine solche Trennung im Gebet, und weil das gemeinsame Gebet am Anfang des Teiles der Eucharistiefeier lag, zu der ja nur Gläubige zugelassen waren, legte man das litaneiartige gemeinsame Beten an den Anfang der Eucharistiefeier überhaupt, weil es ja nur noch Gläubige gab, die zur Feier der Liturgie zusammenkamen.
Als herausragendes Zeugnis einer solchen Kyrielitanei gilt die „Deprecatio Gelasii", deren Anliegen an die der byzantinischen Fürbittreihen („Ektenien") erinnern: „Deprecatio quam Papa Gelasius pro universali Ecclesia constituit canendam esse".[11]
Im folgenden sollen diese Anliegen der „Deprecatio Gelasii" mit denjenigen der Friedensektenie, aber auch der anderen Ektenien der byzantinischen Liturgie verglichen werden. Daß dabei Vorstellungen und Wertungen (etwa über die Juden) enthalten sind, die heutigen theologischen Einsichten nicht mehr standhalten können, mögen die frühe Entstehungszeit und die historische Situation erklären. Zur besseren Kennzeichnung nehmen die Bitten, die keine Entsprechung in der byzantinischen Liturgie haben, die ganze Seitenbreite in Anspruch.

Deprecatio Gelasii	Übersetzung	Byzantin. Liturgie	Übersetzung
Dicamus omnes: Domine exaudi et miserere. Patrem Unigeniti et Dei Filium Genitoris ingeniti et Sanctum Deum Spiritum fidelibus animis invocamus – Kyrie eleison.	Laßt uns alle sprechen: Herr, erhöre uns und erbarme dich. Den Vater des Einziggeborenen und den Sohn des ungezeugten Vaters und Gott, den Heiligen Geist, wollen wir mit treuer Seele anrufen: Kyrie eleison.	Πλήρωσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ. Κύριε ἐλέησον. (Darbringungsektenie)	Laßt uns unser Gebet zum Herrn vollenden. Kyrie eleison.
1. Pro immaculata Dei vivi ecclesia, per totum orbem constituta divinae bonitatis opulentiam deprecamur – Kyrie eleison. Für die unversehrte, auf dem ganzen Erdkreis verbreitete Kirche des lebendigen Gottes lasset uns die Menge der göttlichen Güte herabrufen.			
2. Pro sanctis Dei magni sacerdotibus et ministris sacri altaris cunctisque Deum verum colentibus populis Christum Dominum supplicamus – Kyrie eleison. Für die heiligen Priester des großen Gottes, die Diener des heiligen Altares und für alle den wahren Gott verehrenden Völker rufen wir zu Christus dem Herrn.			

[11] Vgl. PL 101, 560f.; vgl. Jungmann MS I, 434f.

3. Pro universis recte tractantibus verbum veritatis multiformem Verbi Dei sapientiam peculiariter obsecramus – Kyrie eleison.
Für jene, die das Wort der Wahrheit recht verwalten, lasset uns die vielfältige Weisheit des Gotteswortes besonders erflehen.

4. Pro his qui se mente et corpore propter caelorum regna castificant, et spiritalium labore desudant, lagitorem spiritalium munerum obsecramus – Kyrie eleison.
Für die, die sich an Leib und Seele um des Himmelreiches willen kasteien und im geistlichen Kampf abmühen, lasset uns den Geber geistlicher Gaben bitten.

5. Pro religiosis principibus omnique militia eorum, qui iustitiam et rectum iudicium diligunt, Domini potentiam obsecramus – Kyrie eleison.	Für die frommen Fürsten und ihr ganzes Heer, für die, die Gerechtigkeit und gerechtes Urteil lieben, laßt uns die Kraft des Herrn erflehen.	Ὑπὲρ τῶν ἀρχόντων ἡμῶν, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	Für die, die uns regieren, für den ganzen Palast und das Heer, lasset zum Herrn uns beten.
6. Pro iucunditate serenitatis et opportunitate pluviae atque aurarum vitalium blandimentis ac diversorum temporum prospero cursu rectorem mundi Dominum deprecamur – Kyrie eleison.	Um angenehmes, heiteres Wetter, Regen zur rechten Zeit, um die Freude an goldenen Ähren und um gute Ernte in den verschiedenen Jahreszeiten laßt uns den Lenker der Welt bitten.	Ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων, εὐφορίας τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ καιρῶν εἰρηνικῶν τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. (Friedensektenie)	Um gedeihliche Witterung, reiche Ernte und friedliche Zeiten, lasset zum Herrn uns beten.

7. Pro his quos prima christiani nominis initiat agnitio, quos iam desiderium gratiae caelestis accendit, omnipotentis Dei misericordiam obsecramus – Kyrie eleison.
Für die, die sich auf den Empfang der Taufe vorbereiten, die vom Sehnen nach himmlischer Gnade entzündet werden, lasset uns die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes anrufen.

8. Pro his quos humanae infirmitatis fragilitas, et quos nequitiae spiritalis invidia, vel varius saeculi error involvit, Redemptoris nostri misericordiam imploramus – Kyrie eleison.
Für all jene, die von menschlicher Schwäche betroffen sind, vom Neid geistlicher Bosheit oder von den verschiedenen Irrtümern dieser Welt, laßt uns die Barmherzigkeit unseres Erlösers anrufen.

9. Pro his, quos peregrinationis necessitas, aut iniquae potestatis oppressio vel hostilitatis vexat aerumna, Salvatorem Dominum supplicamus – Kyrie eleison.	Für die, die unter der Not der Wanderschaft oder unter der Bedrückung durch unrechte Gewalt oder unter dem Übel der Feindschaft leiden, laßt uns den Herrn und Heiland bitten.	Ὑπὲρ πλεόντων ὁδοιπορούντων, νοσούντων, καμνόντων, αἰχμαλωτων καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	Für die Reisenden, für die Kranken und Notleidenden, für die Gefangenen und um ihr Heil lasset uns zum Herrn beten.
10. Pro iudaica falsitate ... aut haeretica pravitate deceptis vel gentilium superstitione perfusis veritatis Dominum deprecamur – Kyrie eleison. Für die, die von jüdischer Falschheit oder ketzerischer Verkehrtheit oder vom Aberglauben der Heiden beeinflußt sind, laßt uns den Herrn der Wahrheit bitten.			
11. Pro operariis pietatis et his, qui necessitatibus laborantum fraterna caritate subveniunt, misericordiarum Dominum deprecamur – Kyrie eleison. Für die, die Werke der Barmherzigkeit tun, und jene, die in brüderlicher Liebe den Notleidenden zu Hilfe kommen, laßt uns den Herrn der Barmherzigkeit bitten.			
12. Pro omnibus intrantibus in haec sanctae domus Domini atria, qui religioso corde et supplici devotione convenerunt, Dominum gloriae deprecamur – Kyrie eleison.	Für alle, die dieses heilige Gotteshaus betreten und zusammenkommen mit frommem Herzen und demütiger Gesinnung, laßt uns den Herrn der Herrlichkeit bitten.	Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου καὶ τῶν μετὰ πίστεως, εὐλαβείας καὶ φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. (Friedensektenie)	Für dieses heilige Haus und für alle, die mit Glauben, Andacht und Gottesfurcht dort eintreten, lasset zum Herrn uns beten.
13. Pro emundatione animarum corporumque nostrorum, et omnium venia peccatorum clementissimum Dominum supplicamus – Kyrie eleison. Um Reinigung unserer Seelen und Leiber und um Vergebung aller unserer Sünden lasset uns den gnädigsten Herrn bitten.			
14. Pro refrigerio fidelium animarum, praecipue sanctorum Domini sacerdotum, qui huic ecclesiae praefuerunt catholicae, Dominum spirituum et universae carnis iudicem deprecamur – Kyrie eleison. Um einen Ort der Ruhe für die Seelen, vor allem der heiligen Priester des Herrn, die dieser katholischen Kirche vorstanden, laßt uns den Herrn der Geister und Richter allen Fleisches bitten.			
15. Mortificatam vitiis carnem et viventem fide animam – praesta, Domine, praesta. Die Abtötung der Fleischeslaster und eine im Glauben lebende Seele gewähre, Herr, gewähre.			
16. Castum timorem et veram dilectionem – praesta, Domine, praesta. Lautere Gottesfurcht und wahre Liebe gewähre, Herr, gewähre.			

17. Gratum vitae ordinem et probabilem exitum – praesta, Domine, praesta.	Einen gefälligen Lebenswandel und ein gottgefälliges Lebensende gewähre, Herr, gewähre.	Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ μετανοίᾳ ἐκτελέσαι παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.	Die uns noch ausstehende Zeit unseres Lebens in Frieden und Buße zu vollenden, laßt uns vom Herrn erbitten.
18. Angelum pacis et solacia sanctorum – praesta, Domine, praesta. Nosmetipsos et omnia nostra, quae orta quae aucta per Dominum ipso auctore suscipimus, ipso custode retinemus, ipsiusque misericordiae et arbitrio providentiae commendamus – Domine miserere.	Den Engel des Friedens und die Zuflucht der Heiligen gewähre, Herr, gewähre. Uns selbst und das Unsere, das der Herr selbst als Geber uns gab und mehrte, wollen wir unter seinem Schutz bewahren und empfehlen seinem Erbarmen und dem Ratschluß seiner Vorsehung. Herr, erbarme dich.	Ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα. Τῆς παναγίας ... μνημονεύσαντες, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα. Σοι, Κύριε.	Einen Engel des Friedens, einen treuen Führer, Beschützer unserer Seelen und Leiber, laßt uns vom Herrn erflehen. Eingedenk unserer ... und aller Heiligen laßt uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, überantworten. Dir, o Herr.

Im Lauf des 6. Jahrhunderts kam es zu weiteren Kürzungen; unter Papst Gregor I. († 604) verzichtete man auf die Nennung der Anliegen durch den Diakon völlig: Es blieben nur die Kyrierufe, die schließlich unter Ergänzung des „Christe eleison" zu jener Neunzahl geregelt wurden, die noch bis zur Liturgiereform in Übung war. In einem Schreiben Papst Gregors d. Gr. an den Bischof Johannes von Syrakus verteidigte sich Gregor allerdings gegen den Vorwurf, in Rom seien griechische Bräuche eingeführt worden, mit dem Hinweis, im Gegensatz zu den Griechen sängen in Rom nur die Laien das Kyrie als Antwort auf die Bitten des Diakons, während dies bei den Griechen alle täten, außerdem würden die Griechen nur das Kyrieeleison kennen, während man in Rom auch das Christeeleison singe, und schließlich damit, daß man die volle Litanei nur an Sonntagen singe, an Werktagen aber einiges weglasse.[12] Es war überhaupt ein Bestreben Gregors, die Meßliturgie zu kürzen. So blieben an Werktagen die diakonalen Anrufungen schließlich ganz weg, und nur das Kyrie des Volkes blieb an jener Stelle stehen, wohin es schon vor geraumer Zeit als Litaneiantwort gerückt war: an den Anfang der Messe.
Die Friedensektenie am Anfang der byzantinischen Liturgie spiegelt somit den Zustand wider, der im Abendland in der Zeit der Deprecatio Gelasii das Erscheinungsbild der Meßfeier prägte.

[12] Ep. IX,12 – PL 77, 956.

Der Diakon steht vor der Königstür der Ikonostase und singt die Friedensektenie

Der Abendländer könnte kritisch einwenden, wo denn bei stets den gleichen, doch sehr allgemein gehaltenen Anliegen der Friedensektenie die Welt mit allen ihren aktuellen Nöten und Sorgen bleibt! Andererseits haben viele zeitgenössischen Fürbitten etwas Aufreißerisches, penetrant Moralisches oder lieblos (Kirchen-)Kritisches an sich. Viele Gottesdienstteilnehmer bekommen gar nicht richtig mit, zu welchem oft horrenden Unsinn sie ihr „Wir bitten dich, erhöre uns!" sagen. Oftmals wird gerade in den Fürbitten eine fast peinliche Nabelschau und seelische Selbstanalyse betrieben: „Laß uns …, Gib uns, damit wir …" Dabei geht es in den *Für*bitten gar nicht um die zur Liturgie Versammelten. Es geht um die anderen, um die, die jetzt zur Feier des Gottesdienstes nicht da sind, weil sie nicht kommen können oder wollen, weil sie krank, gefangen, in der Ferne sind, weil sie nicht glauben können oder wollen.
Anlässe, zu beten, gibt es wahrlich genug. Um was bittet der Diakon in der Friedensektenie?
Um Frieden, Seelenheil, Wohlergehen und Einigkeit der Kirchen, für diese Gottesdienstgemeinde im Einklang mit Papst und Bischöfen, für das Land und seine Regierung, für diese und alle anderen Städte und Gemeinden, für gedeihliche Witterung, reiche Ernte und friedliche Zeiten, für die Reisenden, die Kranken, Notleidenden und Gefangenen. Am Schluß der Fürbitten reiht sich die Gemeinde selbst ein in die Nennung derer, für die gebetet wurde: Sie bittet um Schutz, Befreiung von aller Trübsal, Zorn, Bedrängnis und Not und vertraut sich nach dem Vorbild der Gottesmutter und aller Heiligen ganz Christus an.

So allgemein diese Fürbittreihe auch erscheint, so deckt sie doch all das ab, was menschliches Leben beinhaltet. Wichtig ist hier das erste Wort der Friedensektenie: „In Frieden lasset uns zum Herrn beten!" „In Frieden beten", das verweist auf ein hebräisches Wort, das viele Europäer auf Anhieb übersetzen können: schalom. Die Friedensektenie ist aber alles andere als eine Fürbittreihe, die den Frieden auf Erden so zum Inhalt hat, wie man ihn gemeinhin versteht, als Befreiung von Kriegen und zwischenmenschlichen Konflikten.
„Schalom" kann man auch mit „Frieden" übersetzen im Gegensatz zu Krieg, aber das Wort hat noch eine viel tiefere Bedeutung, es ähnelt dem, was wir mit dem Wort „Heil" aussagen wollen. Wer „in Frieden" zum Herrn betet, der will damit sagen, daß er alles Heil seines Lebens fest in die Hände Gottes legt, so sehr, daß er im Glauben ganz fest darauf vertraut, daß das, um was er bittet, von Gott so erfüllt werden wird, daß es ihm zum Besten gereicht. Was dem Menschen aber im Hinblick auf sein Ziel, einmal teilzuhaben am glückseligen Leben Gottes, am meisten dient, das weiß Gott allein, und das trifft sich gar nicht so häufig mit den Glücksvorstellungen, die sich der Mensch für sein eigenes Leben zurechtgelegt hat. Dann bedeutet „in Frieden zum Herrn beten" ein liebendes Vertrauen, daß Gott unsere Nöte genau kennt und wir, wenn wir sie ihm vortragen, darauf bauen dürfen, daß uns alles zum Besten gereichen wird.

Vom rechten Bitten

Wenn Gott unsere Nöte genau kennt, warum dann überhaupt noch beten? Tatsächlich steht in der Frömmigkeitsgeschichte des Christentums der Lobpreis über dem Bittgebet. Schon die Gebete des Neuen Testaments sind fast ausschließlich Hymnen, und auch das Gebet, das Christus selbst lehrte, beginnt mit einem Lobpreis: Geheiligt werde dein Name. Gerade das Vaterunser zeigt, wie wir beten sollen: im Vertrauen darauf, daß Gott ohnehin die Nöte und Bedürfnisse der Menschen genau kennt sowie daß er das, was ihnen zum Besten gereicht, geben wird. Die eigentliche Fürbitte überhaupt ist dann die um den Schalom mit Gott, wenn man will, um einen „Frieden" mit Gott, um ein rechtes Verhältnis zu ihm.
Gott erkennt zwar die Gedanken des Menschen „von fern" (Ps 139,2b) und seine Nöte genau (vgl. Jes 58,9). Im Übertragungsprozeß von der inneren Sprache der Seele in das äußere Sprechen öffnet sich der Beter aber derart, daß die ihm innewohnenden Bilder und Vorstellungen der inneren Sprache erst ihm selbst gewahr werden. So erst werden die eigenen Nöte, Bedürfnisse und Sehnsüchte eines Menschen zu seinem eigenen Besitz, den er als Opfer vor Gott tragen kann. Gott kennt alle Nöte, Bedürfnisse und Sehnsüche, hat sie aber vor dem ausgesprochenen Gebet noch nicht als „Gabe" des Menschen erhalten, um sie ihm zurückzugeben, durchdrungen von sich selbst, der ungeschaffenen Gnade nach.
Sehr gut verdeutlicht dies das im byzantinischen Christentum hochgeschätzte Ideal des immerwährenden Herzensgebetes. In jeder Lebenslage („innere Sprache") soll der Christ das Herzensgebet üben; es „ist das ununterbrochene und unaufhörliche Anrufen des göttlichen Namens Jesu Christi mit den Lippen, mit dem Geist und mit dem Herzen, im Bewußtsein seiner Allgegenwart, sowie das Flehen um sein Erbar-

men bei jeglichem Tun, an jedem Ort und zu jeder Zeit, sogar im Schlaf. Es findet seinen Ausdruck in folgenden Worten: Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner."[13] Die psychosomatische Komplexität des immerwährenden Gebets führt schließlich dazu, daß nicht mehr der Mensch betet, sondern das Gebet ihn ganz und gar beherrscht.[14] Was den Menschen in seiner leibseelischen Ganzheit ganz bestimmt, ist die Kommunikation mit dem dreifaltigen Gott, der das ganze Sein des Menschen immer mehr durchdringt und es schon auf Erden am göttlichen Leben teilhaben läßt. Das Herzensgebet ist nach Symeon von Thessaloniki „Epiklese" im eigentlichen Sinn, indem es – wie jede andere Epiklese in der liturgischen Feier auch – den Heiligen Geist über eine geschaffene Wirklichkeit – hier den Menschen selbst – anruft, damit er sie mit der ungeschaffenen Gnade durchdringe und mit göttlichem Leben erfülle. Als Früchte des Gebetes nennt Symeon: Mitteilung göttlicher Gaben, Reinigung des Herzens und Hinauswurf der Dämonen, geistliches Denken, göttlichen Rat, Befreiung von Sünden, Offenbarung von Geheimnissen Gottes, Überströmen von Erbarmen.[15]

Was geschieht also im Gebet? Nicht Gott ändert sich oder sein Verhalten auf ein Gebet des Menschen hin, sondern im Menschen vollzieht sich die Öffnung für die ihn vergöttlichende Gnade; er tritt in Kommunikation mit Gott, der niemals etwas anderes wollte noch je wollen wird als das Heil des Geschöpfes in der Teilhabe an seinem Leben. Gott wird im Gebet keine Bedürfnislage mitgeteilt, als ob er sie nicht schon immer kennen würde, noch kann es sich darum handeln, durch das Gebet in Gott, der doch ohne Wandel ist, eine Wandlung von „nicht gnädig" zu „gnädig" zu bewirken.

Was für den Menschen so aussehen könnte, als habe er durch intensives Gebet eine Wandlung in Gott herbeigeführt, einen Wandel von Nichterhörung zu Erhörung, ist die Folge seines Eintritts in die lebendige Kommunikation mit Gott. Wie in der Feier der Eucharistie Brot und Wein als Gaben der Schöpfung und Selbstausdruck des Menschen Gott dargebracht werden, um verwandelt zu werden, so bringt der Beter sich selbst und seine Welt vor Gott und spricht über sich, sein Leben und alles, was dazugehört, die Epiklese, um ebenfalls verwandelt zu werden in der Einbeziehung in das göttliche Leben. Nur das, was Gott dargebracht wird, was in Beziehung zu ihm gebracht wird, kann geheiligt werden. Dies gilt von den Gaben für die Eucharistiefeier ebenso wie vom Menschen, dessen Freiheit, sich ihm zu schenken, Gott achtet, auch wenn er um alle Bedürfnisse und Gefährdungen weiß.

Deshalb liegt es beim freien, sich zur Kommunikation mit Gott entscheidenden Menschen, sich im Gebet für die vergöttlichende Gnade und ihre Heilswirkungen zu öffnen. Der betende Mensch und seine Welt werden heil durch die Herabrufung der unaufhörlich wirkenden Gnade, der sich der Mensch in dem Maß öffnet und die er in sich wirken läßt, wie ihm das Gebet seiner (immer erbsündlich angefochtenen und gefährdeten) Bereitschaft zur Kommunikation mit Gott nach

---

[13] K. Ware / I. Jungclaussen: Hinführung zum Herzensgebet. Freiburg i. Br. 1982, 20.
[14] Vgl. E. Kremer: Herzschlag und Atmung. In: GuL 58 (1985) 201-203. 202f.
[15] Vgl. Dialogos 296 – PG 155, 544 D – 545 A.

„gelingt".[16] Da im Menschen immer auch die Welt zusammengefaßt ist – zu der auch die Mitmenschen gehören, mit denen er verbunden ist und die ihn als eine einzelne Persönlichkeit erst prägen –, ist sein Gebet als Einbringung seines Lebens in die Beziehung mit der ungeschaffenen Gnade immer auch schon Fürbitte für Mitmensch und Welt. In diesem Sinn gilt metaphorisch, daß das Gebet „Gott besiege", wie es Evdokimov am Beispiel des heiligen Seraphim von Sarov sagt; ebenso, daß Gott im Vorwissen um unser Gebet dieses in seine Entscheidungen mit „einfließen" lasse.[17]

Ebensowenig wie Gott das Bittgebet „benötigt", es aber als Darbringung, als Ausdruck des In-Beziehung-Tretens des freien Menschen mit ihm „braucht", verhält es sich auch mit der Doxologie, dem Lobgebet. Gott braucht nicht das Lob des Menschen zu seiner Ehre, aber der Mensch lobt ihn, wenn er in der Beziehung zu Gott zu sich selbst findet. Die Doxologie ist die Konsequenz der Epiklese, weshalb Evdokimov geradezu von einer „doxologischen Anthropologie" spricht.[18]

So gesehen kommt es eigentlich gar nicht so sehr auf die Bitten selbst an, daß sie etwa höchst aktuell sind oder daß keine Gruppe sich übergangen fühlt, sondern darauf, daß angesichts des Lebens und seiner Probleme und Ängste das, was Menschenleben bedeutet, immer neu in das Licht des wahren und doch so mühsamen Verhältnisses mit Gott hineingestellt wird. Die wichtigsten Worte dieser Ektenie sind die ersten: „In Frieden lasset uns zum Herrn beten; um den Frieden von oben lasset uns zum Herrn beten!" Damit ist auch gesagt, wie die Welt in die Liturgie hineingenommen ist: ebenso wie die Kirche selbst: ihre Inneneinrichtung, die Ikonen, Gewänder, Geräte, der Geruch des Weihrauchs, das Licht der Kerzen und Lampen – all dies ist Verklärung der materiellen Welt; alles dient dem Lobpreis Gottes, ist noch in dieser Welt, aber schon nicht mehr von ihr. Gleiches gilt für die Nöte und Anliegen der Ektenie: Sie werden nicht hinausgeschrien in Schmerz und Verzweiflung, sondern hineingestellt in die Erlösung; die Anliegen der Menschheit und damit die Welt erscheinen im Licht der Verklärung: noch sie selbst, auch in ihrer Bedrohlichkeit, aber durchdrungen von göttlichem Leben.

---

[16] Hier versagt allerdings eine streng scholastische Definition des Sakramentes, um die Heilswirksamkeit des Bittgebetes näher zu beschreiben. K. Rahner: Wort und Eucharistie. In: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 313-355. 334f., unternimmt einen Ausgleichsversuch: Wenn das opus operatum, „die Unfehlbarkeit der Wirkung", das Sakrament auszeichnet, dieses nach Trienter Lehre aber auch von der Disposition des Empfängers abhängt, dann gibt „es auch sonst Sachverhalte, die durch die freie Verfügung Gottes mit einer unfehlbaren Gnadenwirkung verbunden sind und dennoch den Charakter einer bloßen Voraussetzung unter Ausschluß des Verdienstes haben; z. B. das reine Bittgebet als solches um etwas, was sicher und bedingungslos zum reinen Heil und zur Ehre Gottes gehört. Ihm ist nach den ausdrücklichen Worten Jesu, die wir nicht abzuschwächen haben, die Wirkung sicher verheißen. Warum ist dies kein opus operatum?"

[17] P. Evdokimov: Les âges de la vie spirituelle des Pères du désert à nos jours. Paris ³1980, 203f.: „Dieu écoute notre prière, il la rectifie et en fait un élément qui s'ajoute à sa décision. La violente insistance de la veuve de l'Evangile arrache une réponse qui met en relief la puissance de la foi. Saint Paul supplie trois fois le Seigneur de vouloir bien retirer l'aiguillon de sa chair. La vie de saint Séraphin contient le récit de la prière du saint pour l'âme d'un pécheur condamné. Jour et nuit, le saint était en prière, il luttait avec la justice divine et, bien que frappé de foudre, sa prière de feu, dans son audace même, a fait triompher la miséricorde de Dieu, et le pécheur revut le pardon."

[18] Vgl. ders., L'Orthodoxie 95-97.

Kyrie eleison

„Kyrie eleison" – „Herr, erbarme dich" (**Гóсподи помúлуй** – Góspodi pomílui auf kirchenslawisch oder auf ukrainisch: Господи помилуй – Hósspode poméluj). So antwortet der Chor / die Gemeinde auf die Anliegen der Ektenie. Der Ruf „Kyrie eleison" ist schon in der vorchristlichen Antike als Huldigungsruf bekannt, mit dem man eine Gottheit oder aber auch den Herrscher ehrte, der in einer Stadt Einzug hielt. Der huldigende Charakter des Rufes um Erbarmen besteht in der Anerkennung der rettenden Macht des so Angerufenen. Die Übernahme des Kyrierufes durch die Christen bezeugt den Glauben an die rettende Gegenwart des Kyrios Christus in seiner Gemeinde. Zudem ist der Kyriostitel vor dem Hintergrund des Philipperhymnus (2,6-11) eine der kürzesten Glaubensformeln: Kyrios ist ja in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) nichts weniger als der dem alttestamentlichen Bundesgott geltende Titel „Adonai" („Herr"), mit dem der von frommen Juden aus Ehrfurcht niemals ausgesprochene Gottesname Jhwh (Jahwe, nach Ex 3,14 in der Einheitsübersetzung: Der „Ich-bin-da") umschrieben wurde.

Viele Komponisten, die die römische Messe vertont haben, drückten musikalisch das Kyrieeleison meist sehr flehentlich aus. In vielen Gottesdiensten wird das Kyrie auch mit dem Bußakt zu Beginn der Messe verbunden. Eigentlich entspricht dies auch menschlichem Empfingen: Wenn Menschen jemanden um Erbarmen anrufen, dann haben sie entweder Schuld auf sich geladen und bitten um Vergebung oder zumindest um nicht zu harte Bestrafung, oder sie befinden sich in großer Not und appellieren an das Mitleid. Im frühen Christentum empfand man das Kyrieeleison aber noch ganz anders, und man konnte dafür auch auf Vorbilder verweisen: Zog ein Kaiser oder ein anderer Machthaber in eine Stadt (man nannte dies „Parusie", also genauso, wie man die Wiederkunft Christi bezeichnet!), dann standen die Menschen jubelnd an den Straßen und riefen „Kyrie eleison".

Das Kyrie war ein Huldigungsruf:[19] Du, der du mächtig bist, der du alles kannst, du bist jetzt bei uns, du wirst unsere Not anschauen und ihr abhelfen, mit dir ist die Erfüllung aller unserer Sehnsüchte und Erwartungen gekommen. Es ist gar nicht so wichtig, ob die Leute dies wirklich von ihrem Regenten erwarten konnten und daß das Entscheidendste überhaupt nicht von Menschen gemacht werden kann, es ist nicht wichtig, ob das Kyrie nicht schon in der antiken Kultur zur Höflichkeitsfloskel gegenüber den Mächtigen verkommen ist; wichtig ist, daß man es bei Christen auf Christus bezog und diesmal wörtlich nehmen konnte: Christus ist da, er ist (unsichtbar) im Gottesdienst der Menschen anwesend, und er wird sichtbar am Ende der Zeiten ebenso Einzug halten wie Kaiser und Könige, nur unendlich herrlicher. Nicht erst dann ist das Kyrieeleison wirklich angebracht, auch schon jetzt in der Liturgie: Christus kennt die Nöte, er hat die Allmacht, zu helfen, und er wird helfen, beistehen und erretten. Ähnlich sangen die Leute schon einmal, als er in Jerusalem einzog: Hosanna, was in der Sprache des damaligen Jerusalem bedeutet: „Hilf

---

[19] Vgl. Joh. Dischinger: „Kyrie eleison" – Was der Kyrie-Ruf ist und was er nicht ist. In: Gd 21 (1987) 89-91; Th. Schnitzler: Kyrielitanei am Anfang? In: Gemeinde im Herrenmahl 217-221; Joh. Wagner: Reflexionen über Funktion und Stellenwert von Introitus, Kyrie und Gloria in der Meßfeier. In: LJ 17 (1967) 40-47.

uns", also doch sehr verwandt ist mit: „Kyrie eleison: Erbarme dich unser." Wer wollte leugnen, daß dieses erste „Kyrieeleison" auf Christus ein Jubelruf gewesen ist! Das Tragische daran war, daß der Glaube an die Allmacht und Rettung durch denjenigen, den man so anpries, nicht den Versuchungen standhielt; er kippte nur wenig später um zum Ruf: „Ans Kreuz mit ihm!"
Das Kyrie der Chrysostomos-Liturgie steht am Anfang: Die Menschen sind im Namen Christi versammelt und wissen ihn in ihrer Mitte (Mt 18,20: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen); sie begrüßen den Herrn mit dem Kyrieeleison, mit der Anerkennung seines Herrseins und seiner Allmacht, die in der Lage und auch willens ist, beizustehen, zu erretten und zu erbarmen, und dabei die vorgetragenen Nöte und Anliegen genau kennt. Sie gläubig-vertrauend vorzutragen geht schon über in den Lobpreis, der aber von dem, der so begrüßt wird, übergeht zu dem, von dem er ausgegangen ist, zum Vater.
Was für ein Friede mit der ersten Anrufung dieser Ektenie gemeint ist, wird anhand ihrer letzten Anrufung deutlich: „Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, und aller Heiligen eingedenk, lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserem Gott." Darauf antwortet der Chor bestätigend: „Dir, o Herr". Aller Unfriede (zunächst der im eigenen Herzen und dann, in der Folge, unter den Menschen) hat seine Wurzeln letztlich in der Angst, im gläubigen Vertrauen auf Gottes Verheißungen doch nicht das Leben zu finden. Diese Angst führt zur unaufhörlichen und doch immer wieder neu zum Scheitern verurteilten Suche nach Lebenssinn und Lebensfülle. Nur in der Überantwortung des eigenen Daseins in die gütigen Hände Christi findet der Mensch umfassenden Frieden, auch in der Bedrängnis und mit allen seinen Anliegen. Vorbild für eine solche vertrauende Überantwortung an Gottes Fügung, die immer eine solche der Liebe ist, die das Leben zum Ziel hat, ist Maria und ihr vorbehaltloses Ja zum göttlichen Plan, daß aus ihr Christus Mensch werden soll. Deshalb ist sie die „Allheilige" und „Unbefleckte", weil keine Spur menschlichen, in der Ursünde gründenden Mißtrauens gegen Gott in ihr war und sie sich zu allem, was Gott mit ihr vorhatte, bereit erklärte. Aber auch alle Heiligen sind für eine solche Haltung Vorbilder und Wegweiser, sind sie doch nicht aufgrund eigener Verdienste heilig geworden, sondern durch ihre vorbehaltlose Öffnung für Gottes Gnade, für Gottes geheimnisvoll gegenwärtiges Wirken, das sie zu Heiligen gemacht hat.

Zwei sehr verschiedene Zugänge zur Dreifaltigkeit

Wenn sich die Friedensektenie ihrem Ende nähert, beginnt der Priester leise ein Gebet, das er laut abschließt, wenn die Fürbittreihe beendet ist. Dies Gebet beginnt ganz normal: „Herr, unser Gott ..." Um so sonderbarer klingt in westlichen Ohren sein laut vorgetragenes Ende, ein Lobpreis auf den dreifaltigen Gott: „Denn dir gebührt aller Ruhm, alle Ehre und Anbetung, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit." In der abendländischen Messe beschließt der Priester das offizielle Beten der Kirche ganz anders: „Darum bitten wir dich durch unseren Herrn Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und

Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit."

Beide Gebetsabschlüsse nennen alle drei Personen der Dreifaltigkeit, dennoch ist die „Adresse", an die sich Lobpreis und Gebet wenden, durchaus verschieden: Der Osten wendet sich an die drei Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit, der Westen an Gottvater durch den Sohn im Heiligen Geist. Die abendländische Gebetsform ist die ältere, und die römische Liturgie hat sie beibehalten bis in die Gegenwart. Während die erste Sicht die Heiligste Dreifaltigkeit gleichsam in sich selbst betrachtet als die Dreifalt von drei Personen in der gleichen göttlichen Würde und Wesenheit, betrachtet die zweite die „heilsökonomische" Sicht der Trinität, das Verhältnis des dreieinen Gottes zur Welt.

Das Wort „Ökonomie" wird üblicherweise mit ganz anderen Dingen in Zusammenhang gebracht, mit Wirtschaftsdaten, Geld und Wohlstand. Dem entspricht die Bedeutung des griechischen Ursprungswortes: Norm (Nómos, νόμος), nach welcher ein Haushalt (Oíkos, οἶκος) funktioniert. „Heilsökonomie" ist der „Gnadenhaushalt", in dem der dreifaltige Gott von der Erschaffung aller Geschöpfe an alles bewirkt, um die Schöpfung ihrem Ziel entgegenzuführen, der Teilhabe an seinem göttlichen Leben.

Nach der alten Regel richtet sich das öffentliche Gebet der Kirche immer im Heiligen Geist durch Christus an den Vater, so wie es bereits das Konzil von Hippo (393) als Formgesetz des liturgischen Betens formuliert hat: „Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio."[20] Entsprechend lautete auch die „kleine Doxologie": Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist." Ausgegangen wurde auch hier von der gleichen Wesenheit und göttlichen Würde aller drei göttlichen Personen, von denen aber der Vater als der Ursprung des Sohnes und des Geistes der Welt grundsätzlich als der ganz andere und Heilige im Gegenüber bleibt, während der Sohn in der Menschwerdung und der Heilige Geist im Pfingstgeschehen, aber auch schon vorher in der Predigt der Propheten in die Welt eingehen. Der heilige Irenäus von Lyon greift zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes zurück auf das Bild vom Sohn und vom Heiligen Geist als den beiden Händen des Vaters, mit denen er in der Welt das Heil wirkt.[21] Entsprechend richtet sich das Gebet der Kirche in umgekehrter Richtung im Heiligen Geist und durch den Sohn an den Vater.

Dies ist absolut in orthodoxem Sinn, d. h. im Sinne der von den großen Konzilien definierten christologischen, pneumatologischen und in der Folge trinitarischen Dogmen so aussagbar und als Doxologie auch so betbar. Allerdings kann diese heilsökonomische Sicht auch in arianischer, die Gottheit des Sohnes und des Geistes leugnender Verfälschung umgedeutet werden: Wenn die Ehre Gott dem Vater allein gebührt und diese ihm durch den Sohn im Heiligen Geist dargebracht wird, dann sind Sohn und Geist lediglich Überbringer, denen diese Ehre nicht im gleichen Sinn

---

[20] Vgl. Roetzer 239f.

[21] Adv. haer. IV,20,1 – SChr 100, Paris 1965, 626-627: „Neque enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se praefinierat fieri, quasi suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens."

gebührt wie dem Vater, was ihre seinsmäßige Tieferstellung ausdrückt. Sicher ist Christus der hohepriesterliche Mittler zwischen Gott und den Menschen, aber auch diese durchaus biblische Rede (z. B. Hebr 7,25, wonach Christus für uns Fürsprache einlegt) war im Sinne der arianischen Irrlehre mißdeutbar, daß die Mittlerschaft Christi die gleiche Würde in der Gottheit mit dem Vater ausschloß.
Deshalb zogen die drei großen kappadokischen Kirchenväter Basilius[22] der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz eine „parataktische" (nebeneinanderstellende) Formulierung vor, die die gleiche göttliche Wesenheit und Ehre unzweideutig zum Ausdruck zu bringen vermag. Fortan lautete die kleine Doxologie in völliger Eindeutigkeit des trinitarischen Bekenntnisses: „Ehre sei dem Vater UND dem Sohn UND dem Heiligen Geist."
Die römische Liturgie hat dieser älteren heilsökonomischen, aber auch arianisch mißdeutbaren Sicht der Trinität im offiziellen Beten der Kirche stets Ausdruck verliehen aus dem Gedanken heraus, daß die Kirche in Christus, der als der Auferstandene in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen ist, im Himmel ihr Haupt hat, durch das ihr Beten zum Vater gelangt. So im trinitarischen Abschluß der Orationen – mit einer besonderen antiarianischen Betonung der Gottheit des Sohnes und des Geistes: „Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in Ewigkeit"[23] – und in der das Hochgebet abschließenden großen Doxologie: „Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Pater in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria."
Unter außerrömischen, besonders gallischen Einflüssen entwickelte sich im Abendland eine eigene Trinitätstheologie und -frömmigkeit, die weniger die drei göttlichen Personen im Blick hatte, sondern die eine, geheimnisvolle göttliche Wesenheit, die „una trinitas",[24] die, wollte man die Entwicklung böswillig kommentieren, etwas von einer geheimnisvollen Übergottheit an sich hat. In der Folgezeit dieser Entwicklung, die im Mittelalter schließlich auch bis in die Liturgie Roms zurückschlug, richtete man ganze Gebete an die ungeteilte „Dreifaltigkeit". Dieser „Übergottheit" über den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes galt das Festgeheimnis des Dreifaltigkeitssonntages, der – bis in jüngste Zeit – in der Volksfrömmigkeit auch die Bedeutung eines „Über-Festes" besaß, hinter dem die „Feier-

---

[22] Z. B. Basilius, De spiritu sancto 29,74 – ed. Benoît Pruche. Paris 1968 (SChr 17bis), 514-515.

[23] Zum ganzen Komplex vgl. J. A. Jungmann: Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1925 (Liturgiegeschichtl. Forschungen 7/8); Neudruck mit Nachträgen des Verfassers, Münster ²1962. (LQF 19/20); B. Fischer: Vom Beten zu Christus. In: Gott feiern 94-99; dort wird festgestellt, daß das „liturgische Gebet" bei Jungmann in allererster Linie die Präsidialgebete des Vorstehers meint und nicht jedes liturgische Gebet schlechthin. Dies ergänzt auch A. Gerhards: Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung. In: LJ 32 (1982) 219-230, wo schon für die frühe Zeit ein Nebeneinander der Anrede liturgischen Betens „ad Deum" und „ad Christum" festgestellt wird.

[24] Während aber Rom getreu seiner konservativen Grundhaltung die göttlichen Personen in der Liturgie nur selten einzeln besonders hervorgehoben hat und der der römischen Liturgie eigene Gebetsabschluß nach wie vor die heilsökonomische Sicht der Trinität bevorzugt, entwickelt sich in den gallischen Liturgien und schließlich auch in der römisch-fränkischen Mischliturgie der Karolingerzeit eine trinitarische Terminologie, welche die ungeteilte Dreieinigkeit derart betont, daß schließlich am Ende des 1. Jahrtausends ganze Gebete an die Trinitas gerichtet werden. Vgl. Jungmann MS I, 106f.

tagsverpflichtung" anderer Sonntage (z. B. hinsichtlich der Arbeitsruhe) weit zurücklag. Das „Festgeheimnis" begegnet in der Präfation dieses Sonntags, die eben nicht ein Heilsdatum zum Inhalt hat, für das die Kirche Gott preist, sondern die ein dogmatisches Bekenntnis ist,[25] das schon von seiner literarischen Gattung her etwas anderes ist als ein Lobpreis. Das Festgeheimnis ist – hier im Vollsinn des Wortes „Geheimnis" – jene überwesentliche Wesenheit des dreipersönlichen Gottes, von der man glaubt und bekennt, daß sie zwar als „Übergottheit" irgend etwas mit der Erlösung des Menschen zu tun hat, die konkreten Hoffnungen des Menschen auf das göttliche Heil jedoch sehr wenig betrifft. Man kann sich des Verdachtes nicht leicht erwehren, daß sich an der Heilshoffnung des Menschen vielleicht gar nichts änderte, würde sie vom Bekenntnis der drei wesensgleichen göttlichen Personen losgelöst und anders – gar im Sinne der altkirchlichen Häresien – lediglich undifferenziert „in Gott" verankert.[26] Moltmann warnt vor einer Trinitätslehre, die nichts anderes ist als ein christlicher Monotheismus, weil dem Monotheismus im strengen Sinn fatale Folgen anhaften: Theokratie – zu ergänzen wäre: nach islamischem Vorbild –, patriarchalische Entmündigung, Versklavung der Natur und letztlich sogar die Heraufbeschwörung des Atheismus als Befreiung von einem bedrohlich übermächtig gegenüberstehenden Gott in seiner Allmacht.[27]

Dagegen wenden sich die orientalischen Ekphonesen, welche die diakonalen Fürbittreihen zusammenfassen und wegen ihres sammelnden Charakters mit dem römischen Tagesgebet verglichen werden können, an die ungeteilte Dreifaltigkeit.

Zweifellos steht die Trinitätstheologie auch bei den Orientalen im Erbe der antiarianischen Polemik. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß die abendländischen Entwicklungslinien in der Trinitätstheologie eine konsequente Fortsetzung morgenländischer Grundlagen seien. Die westliche Dreifaltigkeitstheologie ist seit der Väterzeit eine andere als die östliche; sie hat mit dieser zwar das Bekenntnis zur Wesenseinheit aller göttlichen Personen gemeinsam, aber die griechischen Kirchenväter „haben nicht das Wesen des dreieinigen Gottes mit seiner Weltherrschaft gleichgesetzt, denn diese besteht in der Heilsökonomie, während erst die Doxologie

---

[25] Vgl. ders. MS II, 156.

[26] Vgl. J. Moltmann: Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes. In: Concilium 21 (1985) 35-41. 36: „Endlich ist bekannt, wie sehr die Lehre vom Wesen der Gottheit, an welchem alle drei Hypostasen bzw. Personen Anteil haben, die trinitarischen Differenzen sabellianisch, modalistisch und endlich unitarisch zu verwischen drohte. Die logische und erkenntnistheoretische Vorordnung der Lehre vom Wesen der Gottheit vor die Trinitätslehre im Westen seit Thomas von Aquin hatte die Wirkung, die Trinitätslehre selbst außer Kraft zu setzen und bedeutungslos zu machen. Der vorangehende Gedanke der Einfachheit des göttlichen Wesens machte den Gedanken der Dreifaltigkeit sekundär."

[27] Vgl. ebd. 36: „1. Monotheismus ist nicht nur die Verehrung eines einzigen Gottes, sondern immer auch die Anerkennung der einen, einzigen Weltmonarchie dieses Gottes. Es gibt keinen Monotheismus ohne Theokratie. ... 2. Gegenüber dem einen Weltenherrscher im Himmel gibt es für den Menschen nur die Haltung der Unterwerfung, nicht der eigenen Freiheit. Es ist darum verständlich, daß der christliche Monotheismus in der europäischen Neuzeit als seine einzige Alternative den Atheismus provoziert hat. ... 3. Monotheismus ist überall erkennbar die Religion des Patriarchats: Der Herrschaft des Allvaters im Himmel entspricht die Herrschaft des Vaters in der Familie. Die Entmündigung und Versklavung der Frau folgen daraus. ‚Monotheismus' ist nur die religiöse Spitze einer universalen Herrschaftsordnung, die fremde Völker, Frauen und die Naur unterwirft und in Abhängigkeit zwingt."

das ewige Wesen des dreieinigen Gottes erkennt und preist. Im Westen aber wurde die wesentliche Einheit des dreieinigen Gottes in seiner Herrschaft gesehen und mit ihr gleichgesetzt."[28] Mit anderen Worten: Die Trinitätstheologie des Abendlandes betrachtet vorrangig die eine göttlichen Wesenheit vor den göttlichen Personen, diejenige des Morgenlandes die vorrangige Betrachtung der göttlichen Personen in ihrem Heilswirken an Mensch und Welt vor der ihnen gemeinsamen, unzugänglichen Wesenheit. Der Westen ist fasziniert von einem philosophisch-unitarischen, aber wenig personalen Bild der Trinität, der Osten vom personalen Vereintsein dreier göttlicher Personen in derart großer Liebe, daß sie nach außen hin immer nur als der „Eine" auftreten. Paul Evdokimov spricht deshalb von einem „trinitarischen Gleichgewicht", das von jedem „Monozentrismus" fern sei, von „vorewigem trinitarischem Konzil" und „polyphoner Harmonie", welche weder Subordination noch absorbierende Uniformität der Personen in der einen Wesenheit zulassen.[29]
Die Sorge darum, daß die Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes in irgendeiner Form in Frage gestellt werden könnte, führte im Osten dazu, den Akzent ganz auf die Gleichheit aller drei Personen der Dreifaltigkeit in der einen göttlichen Wesenheit zu setzen. Wenn der Heilige Geist und der Sohn in absolut gleicher Würde stehen wie der Vater, wenn allen drei Personen die gleiche Ehre und Anbetung zuteil werden muß, dann wird es in der Tat schwierig, in Gebet und Liturgie eine der drei Personen besonders hervorzuheben, was vielleicht den Eindruck erwecken könnte, sie sei mehr als die beiden anderen. Die Akzentsetzung auf der Gleichheit im göttlichen Wesen führt zu einer Herausstellung des einen Gottes in drei Personen, der nur noch in dieser Einheit der Welt und den Menschen gegenübertritt. Dabei steht aber nicht das undurchdringliche Geheimnis der göttlichen Wesenheit im Vordergrund, sondern die drei zum Heil des Menschen handelnden Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.
Diese anders akzentuierte Trinitätstheologie zeigt sich schon darin, daß die byzantinische Kirche kein eigenes Fest der Dreifaltigkeit kennt, sondern die Herabkunft des Heiligen Geistes als Vollendung der Heilsökonomie und damit zugleich als Vollendung der Selbstoffenbarung des aus seiner Wesenheit heraustretenden dreifaltigen Gottes feiert.[30] So sind das Pfingstfest und seine Tagesliturgie gleichsam die Feier dessen, was die byzantinische Kirche täglich in der Feier der Liturgie nach der Kommunion bekennt: „Gesehen haben wir das wahre Licht, himmlischen Geist empfangen, wahren Glauben gefunden, die unteilbare Dreieinigkeit beten wir an, denn sie hat uns erlöst."[31] Dementsprechend ist Pfingsten als das „Dreifaltigkeitsfest" der Byzantiner keineswegs ein „Ideenfest", sondern gründet auf dem Heilsereignis des

---

[28] Ebd. 38.
[29] Vgl. P. Evdokimov: Welches sind die Hauptanliegen der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche? In: Concilium 2 (1966) 263-268. 267.
[30] Vgl. Nikolskij 651f.
[31] So die Übersetzung von Kallis 174-177. Das Gebet lautet im griechischen Text: Εἴδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἐλάβομεν πνεῦμα ἐπουράνιον, εὕρομεν πίστιν ἀληθῆ, ἀδιαίρετον Τριάδα προσκυνοῦντες· αὕτη γὰρ ἡμᾶς ἔσωσεν.

Pfingsttages als Abschluß der österlichen Zeit: Es wird keine der Heilsökonomie enthobene Wirklichkeit „gefeiert", deren eine nach außen wirkende Wesenheit die Unterschiedenheit der Personen relativiert hinter der „Einheit im göttlichen Wesen". Die untrennbar zueinandergehörenden drei göttlichen Personen und ihr stets gemeinsames Wirken zum Heil von Mensch und Welt werden an dem Tag gefeiert, der den Osterfestkreis abschließt. Ganz im Sinn des von Irenäus gebrauchten Bildes von den „beiden Armen des Vaters" ist das Pfingstfest der byzantinischen Kirche „Dreifaltigkeitsfest" als Feier der göttlichen Heilsökonomie aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.[32]
Nicht anders ist die Rede vom dreifaltigen Gott in den feststehenden Teilen der eucharistischen Liturgie. Vom Eingangssegen der Katechumenenliturgie[33] über die vielen laut vorgetragenen Gebetsabschlüsse der stillen Priestergebete („Ekphonesen") bis hin zur Doxologie des Vaterunsers[34] gilt das Lob stets dem dreipersönlichen Gott. Nicht geheimnisvolle göttliche Wesenheit ist er, sondern dreipersonale Liebe, die dem Menschen nicht als monolithischer Block des Göttlichen, alles Begrenzte und Endliche in Frage stellend, gegenübertritt, sondern als einladende Einheit des dreifaltigen Gottes den Menschen und die Welt zur Teilhabe an ihrer ewigen Liebesgemeinschaft einlädt.

Die Frömmigkeit der Psalmen

Nach der Friedensektenie folgen die Antiphonen, Gesänge aus dem Buch der Psalmen und die Seligpreisungen der Bergpredigt. Oft singt sie der Chor allein, aber in vielen kleineren Gemeinden der Ukraine singt sie das Volk, und zwar auch mehrstimmig! Unterbrochen werden die Antiphonen durch zwei kleine Ektenien, kurze Fürbittrufe mit Anrufungen aus der Friedensektenie. Wir befinden uns immer noch in einem „Vorhof" der Liturgie, wie überhaupt im Lauf der Zeit sich „Vorhöfe" zu den gottesdienstlichen Kernhandlungen wie Schriftverkündigung und Eucharistie herausgebildet haben.
Das Beten der Psalmen war schon Bestandteil des jüdischen Gottesdienstes. Die Lieder des Alten Testaments erhielten aber bei den Christen eine neue Bedeutung. Die frühe Kirche sah in den Psalmen das Gebet Christi und zugleich den Ausdruck des an Christus gerichteten Gebets seiner Jünger.[35]

---

[32] Vgl. Heitz I, 609: „Pfingsten ist das Geburtsfest der Kirche durch die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die erwählten Jünger. Zugleich ist Pfingsten die Vollendung des Auferstehungsglaubens und der österlichen Gotteserkenntnis durch die abschließende Offenbarung der Dreieinheit Gottes. Mit Pfingsten beginnt die Glaubensverkündigung der Apostel und die Feier des Mysteriums der Erlösung in den Versammlungen der Gläubigen."

[33] Kallis 44-45: Εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

[34] Kallis 152-153: Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα, τοῦ Πατρός καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

[35] Vgl. A.-G. Martimort: Vom Beten der Psalmen. In: Gott feiern 384-394, 384ff. unter Berufung auf B. Fischer: Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche. Freiburg i. Br. 1949; ders.: Le Christ dans les psaumes, la dévotion aux psaumes dans l'Eglise des martyrs. In: MD 27 (1951) 86-113; ders.: Christ-

Gerade in den Psalmen bewahrheitete sich, daß sich das im Alten Bund Verheißene in Christus erfüllt hat; sie schauen zurück in das Alte Testament und singen seine Lieder, aber nur – wie alle anderen alttestamentlichen Texte auch – im Licht des Glaubens an den menschgewordenen Sohn Gottes. Sie alle werden „neu" gelesen in einem tieferen Sinn von Christus her. Das hat schon die frühe Kirche getan, als sie das Buch der Psalmen zuerst als Lesung, dann aber auch als gottesdienstlichen Gesang in ihre Liturgie aufnahm.

Nach Tertullian kommt in den Psalmen Christus selbst zu Wort, „wie er zum Vater, wie Christus zu Gott redet".[36] Aber auch die Stimme des Vaters an seinen Sohn wird aus den Psalmen herausgehört, ebenso sind sie Stimme der Kirche, „die sich ihrerseits die Geschichte Israels zu eigen macht, um ihre Leiden in der Verfolgung, ihre Hoffnung auf Errettung und ihr Vertrauen zum Ausdruck zu bringen".[37] Die umfassendste christologische Psalmendeutung bietet Augustinus: „Gott will, daß wir beim Gebet zu ihm den Sohn nicht von ihm ausschließen, und wenn der Leib des Sohnes betet, er sich nicht von seinem Haupte trennt. Unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, soll der eine Heiland seines Leibes sein, der für uns betet, in uns betet und zu dem wir beten: Für uns betet er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; zu ihm beten wir als unserem Gott. Erkennen wir also unsere Stimmen in ihm, aber auch seine Stimme in uns."[38]

Ist in den Psalmen vom „gesalbten König" die Rede, dann war und ist für Christen klar, daß damit letztlich (wenn auch der Psalmendichter es anders meinte!) weder David noch Salomo gemeint waren, sondern Christus selbst; wird Gott gepriesen, dann war und ist es doch der Vater Jesu Christi. Die Klagepsalmen singen Christen im Gedenken an den Tod Christi, ohne aber die Auferstehung zu vergessen; so schlimm menschliches Leid auch ist, es hat aufgrund der Auferstehung des Herrn nicht das letzte Wort.

Von dieser Psalmenfrömmigkeit der byzantinischen Kirche kann das Abendland nur lernen. Für die Tatsache, daß sich westliche Christen mit den Psalmen etwas schwertun, gibt es manche Gründe: Bis zur Liturgiereform war das Stundengebet der Kirche, worin die Psalmen ihren hauptsächlichen Ort haben, zum klerikalen Standesgebet verkommen, das noch in fremder Zunge verrichtet wurde. Die Priester waren streng verpflichtet, sie zu beten; sie sagten bezeichnenderweise etwas resignierend „persolviert": Das verpflichtend auferlegte Gebet der Psalmen war nach Beendigung des Breviergebetes eben „erledigt". Auch eine Vesper mit der Gemeinde an hohen Feiertagen war für die meisten eine äußerst langweilige Sache, weil man wegen des Lateins eben nichts verstand und bestenfalls den Chor schön singen hörte, während der Priester selbst aus seinem Brevier leise die Vesper lateinisch betete, um die ganze Sache „gültig" zu machen!

---

liches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert. Düsseldorf 1962; ders.: La „christologisation des psaumes": Martimort IV, 209-211.

[36] Adv. Praxeam 11,7 – CChr SL 2, 1172.

[37] Martimort, Vom Beten der Psalmen 386.

[38] Enarr. in Ps 85,1 – CChr SL 39, 1176.

Bei den Protestanten gab es schon früh muttersprachliche Umdichtungen der Psalmen in Liedform; 1542 erschien in Genf „La forme des Prières et Chants ecclésiastiques" mit 39 Psalmgesängen, von denen 32 von Clément Marot (1495-1544), einem berühmten Dichter am französischen Hof, verfaßt waren. Nach Marots Tod setzte Theodor Beza die Psalmübertragung fort, so daß der Genfer Liedpsalter 1562 vollständig vorlag.[39] Einige dieser Psalmenlieder wurden auch im katholischen Gottesdienst heimisch (etwa das Lied Gotteslob 474 [Ps 100], 163 [Ps 130] und 614 [Ps 119]), aber es waren doch nicht mehr die Psalmen selbst.

Die erneuerte abendländische Messe hat einen Ort, an dem die Psalmenfrömmigkeit gepflegt werden kann und soll: den Antwortgesang (Responsorialpsalm) nach der ersten Lesung: Mit den Psalmen, die als zur Heiligen Schrift gehörig Gottes offenbartes Wort sind, soll die soeben gehörte Lesung meditierend vertieft werden. Statt dessen hört man oft ganz andere Lieder, leider viel zu oft Gotteslob 520/521, so als ob man geradezu Mut bräuchte, auf Gottes Wort zu hören. Aber nicht nur in der heiligen Messe, auch sonst kann ein liebgewordener Psalmvers als Kurzgebet den Tag eines Christen begleiten, vorausgesetzt, er hat gelernt, mit den Psalmen, wichtiger noch: aus ihrem Geist heraus zu beten. Dafür kann die Psalmenfrömmigkeit der byzantinischen Kirche als Vorbild stehen.

Man vermutet, daß die Antiphonen der byzantinischen Liturgie einst Psalmengesänge des Volkes waren, während es auf den feierlichen Einzug des Bischofs wartete. Daher rührt vielleicht auch noch die Bezeichnung „Antiphon", die „Wechselgesang" bedeutet: Ein Solist trug die Psalmverse vor, zwischen denen das Volk, das ja keine Bücher hatte oder vielleicht auch gar nicht lesen konnte, einen Refrain sang. So sind heute noch an den gewöhnlichen Sonntagen die Verse des 66. Psalms durchwoben mit der Anrufung: „Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns!"

Den Psalmen wie den Seligpreisungen gemeinsam ist, daß sie beide Verheißungen verkünden: Die einen reden vom Kommen des Erlösers, die andere nennen diejenigen selig, die zwar noch in der Welt leben, aber schon nach den „Regeln" der kommenden Welt, des Reiches Gottes. So reflektieren beide die Spannung von „schon" und „noch nicht", von „schon erlöst", aber auch „noch nicht angelangt im Reich Gottes". Ausdruck findet diese Spannung auch darin, daß die Königstür der Ikonostase geschlossen ist: Wir sehen die heiligen Ikonen, aber nicht in das Allerheiligste hinein mit dem Altar als Thron Christi im Zentrum. „Glaubend gehen wir unseren Weg, nicht schauend" (2 Kor 5,7); wir sehen die heiligen Bilder, so wie wir die Abbilder Christi auf Erden sehen, angefangen von den Sakramenten der Kirche bis hin zu jenen lieben Menschen, die uns etwas von der Liebe Gottes spüren lassen, aber noch ist die Zeit nicht gekommen, „von Angesicht zu Angesicht zu schauen" (vgl. 1 Kor 13,12).

---

[39] Vgl. C. Albrecht: Einführung in die Hymnologie. Göttingen ²1984, 26f. Ins Deutsche wurde der Genfer Reimpsalter durch Ambrosius Lobwasser (Leipzig 1573) unter Beibehaltung des Sprachrhythmus und der Melodien übertragen. Der Siegeszug des Kirchenliedes bei den Protestanten konnte nicht ohne katholische Reaktion bleiben. Schon 1537 erschien ein Gesangbuch des Dominikaners Michael Vehe, 1567 die „Geistlichen Lieder und Psalmen" des Johann Leisentritt, 1582 die „Psalmen Davids" nach Art des Genfer Reimpsalters von Caspar Ulenberg.

Ein hymnisches Christuszeugnis aus der Alten Kirche

Neben den Psalmen gehörten auch Hymnen zum Gebetsgut der frühen Christenheit; zahlreiche finden sich im Neuen Testament selbst. Als „selbstgemachte Psalmen" („Psalmi idiotici" im Gegensatz zu denen des biblischen Psalterbuches) erfreuten sie sich großer Beliebtheit, so daß häretische Gruppen ihre Lehren gerade über die Hymnen zu verbreiten suchten.
Mit „schmissigen" Liedern konnte man Gedanken und Lehren transportieren, die dem christlichen Glauben widersprachen, besonders die Leugnung der Gottheit Christi; das Gedankengut der Irrlehren konnte sich so über die Hymnen in die Herzen der Menschen einschleichen. Über welche unter Umständen gefährliche Anziehungskraft beliebte Lieder verfügen können, haben die schrecklichen Diktaturen gerade in diesem Jahrhundert überdeutlich gezeigt.
Im Gegensatz zu den vielen neugedichteten Liedern und Hymnen hatten die Psalmen den Vorteil, als biblische Texte ungefährlich zu sein. So kam es auf dem nicht exakt datierbaren Konzil von Laodizea (um 350) zum Verbot der Hymnen mit der Folge, daß aus der Menge früh- und altchristlicher Hymnen nur einige wenige bis zur Gegenwart überliefert wurde, so etwa das Gloria der Messe.[40] Dennoch blieb es nicht bei diesem Rigorismus; in Ost wie West sorgten berühmt gewordene Hymnendichter – z. B. Ephräm der Syrer († 373) und Ambrosius von Mailand († 397) – dafür, daß der Hymnus seine Bedeutung wiedererlangte und sich zu neuer Blüte entfalten konnte.
Zu den Antiphonen gehört ein Hymnus, als dessen Autor der Kaiser Justinian I. gilt, der ihn im Jahre 528 verfaßt haben soll:
„Du einziggeborener Sohn und Wort Gottes, Unsterblicher, der du um unseres Heiles willen von der heiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria Fleisch werden wolltest. Der du, ohne dich zu verändern, Mensch geworden bist und durch deinen Tod am Kreuze den Tod überwunden hast, Einer der Heiligsten Dreifaltigkeit, gleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist: Errette uns."
Die Entstehungszeit des Hymnus verweist noch auf die tiefgreifenden Auseinandersetzungen um die Person Jesu Christi, wie sie mit der Leugnung seiner Gottheit durch die Arianer begannen und in der Folgezeit die Kirche nicht zur Ruhe kommen ließen. Ein weiterer Lösungsversuch auf die Frage, wer denn Christus war und ist, kam von dem konstantinopolitanischen Bischof Nestorius: Maria hat einen reinen Menschen geboren, eben den Jesus von Nazareth, in dem die zweite Person in der Gottheit so innewohnte, wie ein Gott in einem Tempel wohnt; wenn die Menschen Jesus begegneten, dann hatten sie es mit zwei Personen zu tun: mit ihm, dem Menschen, und mit dem in ihm anwesenden Gottessohn. Deshalb ist nach Nestorius Maria auch keine Gottesgebärerin, sondern nur die Mutter des Jesus. Was unter-

---

[40] Vgl. Martimort IV, 229: Les débuts de l'hymnographie. Neben dem Gloria gehören dieser ältesten Hymnentradition an das „Phos hilaron" („Heiteres Licht") und das „Soi prêpei ainos" („Te decet laus"). „Le Te Deum latin est beaucoup plus tardif."

scheidet dann aber Jesus von jedem anderen frommen Menschen, von dem es heißt, Gott wohne in seinem Herzen? Sind die Menschen überhaupt erlöst, wenn nur ein Mensch am Kreuz litt? Was tat der in ihm wohnende ewige Gottessohn, als der Sohn der Maria starb? Hat er sich vornehm zurückgezogen, weil doch Gott, der das Leben selbst ist, leidensunfähig ist? Die meisten jener Fragen, die alle Menschen, nicht nur die Fachtheologen, in jener Zeit bewegten, sind dem heutigen Menschen doch sehr fern von den Problemen des Lebens. Aber: Jede Frage danach, wer Jesus war/ist, ist immer auch eine Frage nach der eigenen Erlösung und damit nach dem, was der Mensch erhoffen darf: Nur das, was der unendliche Gott, der das Leben selbst ist, in der Person des menschgewordenen Sohnes angenommen hat, das ist auch erlöst und hat Teil an der Unvergänglichkeit Gottes.[41]

Deshalb also „du einziggeborener Sohn": Sohn des Vaters seit aller Ewigkeit und wirklicher Sohn einer menschlichen Frau, da er sich „herabgelassen hat, um unseres Heiles willen aus der heiligen Gottesgebärerin Fleisch anzunehmen". Warum sagt das Gebet aber, er sei, „ohne sich zu verändern", Mensch geworden? Stellt es nicht eine unüberbietbare Veränderung dar, wenn der Sohn Gottes, wie es im berühmten Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2,6-11) heißt, nicht daran festhielt, Gott gleich zu sein, sondern das Leben eines Menschen führte, ja sogar zum Sklaven wurde?

Hinter dieser Aussage des Hymnus steht eine wichtige theologische Anschauung: Gott, der Ewige und Vollkommene, ist über jede Veränderung erhaben. Wie, weshalb und wohin sollte er sich denn auch verändern? Sollte er noch vollkommener werden können, dann war er vor der Veränderung unvollkommen und damit nicht Gott. Würde er weniger vollkommen werden, dann hörte er auf, Gott zu sein, weil dann zumindest denkerisch noch etwas Vollkommeneres über ihm stehen würde, was eben dann Gott wäre. Wohin sollte Gott sich verändern, für den es keinen Raum gibt, der überall ist? Wann sollte Gott sich verändern, für den es keine Zeit gibt, sondern nur ein ewiges Jetzt?[42]

Die Veränderlichkeit ist gerade ein Charakteristikum des Menschen: Er nimmt in der Geburt seinen Anfang, und jedes Wachsen, Lernen und Reiferwerden ist eine Veränderung vom Weniger zum Mehr. Christlich betrachtet ist die Veränderlichkeit des Menschen als Grundzug seines Lebens geradezu „Buße": Der Mensch hat die lebenslange Aufgabe des „Besserwerdens", nicht im Sinne einer bürgerlich-morali-

---

[41] Zu diesem schon von Irenäus von Lyon aufgestellten Grundsatz (Adv. haer. V 14,1 – SChr 153, 183, 8-10) „Quod non assumptum, non sanatum" selbst und zu seiner Wirkgeschichte: F. Gahbauer: „O admirabile commercium". Relecture zweier Antiphoneninterpretationen. In: Alw 27 (1985) 70-90; N. Brox: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus v. Lyon, Salzburg – München 1966, 184-188; P. Smulders: Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie. In: MySal III,1. Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, 406-411; W. Pannenberg: Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1964, 32-37. In der Vorrede zum 5. Buch gegen die Häresien wird dieser Grundsatz weitergeführt zum „admirabile commercium"; vgl. die Übersetzung der BKV IV, 152: „... wirst keinem anderen folgen als dem wahren und treuen Lehrer, dem Wort Gottes, Jesus Christus, unserem Herrn, der wegen seiner unendlichen Liebe das, was wir sind, geworden ist, damit er uns vollkommen mache zu dem, was er ist." Vgl. dazu auch F. Gahbauer 73-74.

[42] Vgl. W. Maas: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theol. Studien 1). Paderborn 1974.

schen Sittlichkeit, sondern in der Angleichung an seinen Gott, mit dem er die Ewigkeit teilen soll: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott" (Lev 19,2). So ist das gesamte Menschenleben ein „Raum fruchtbarer Buße" (spatium verae paenitentiae), wie es im päpstlichen Segen heißt.
Wenn der Sohn Gottes, ohne sich zu verändern, Mensch geworden ist, dann heißt das, daß er auch nach der Menschwerdung nicht aufhörte, auch der wahre Gott zu sein und zu bleiben. Anders ausgedrückt: Der dreifaltige Gott erfuhr durch die Menschwerdung des Sohnes keine Wertminderung oder Einbuße seiner Vollkommenheit, die sein weiteres Gottsein gefährdet hätte. Aber gerade dieses Gottsein des Sohnes ist zur Erlösung unbedingt erforderlich, ein göttliches Leben, das nicht dem Tod unterworfen ist, das über alle Veränderungen des Menschseins zum Schlechteren hin erhaben ist.
Andererseits: Wie könnte ein Gott, dem Schmerz, Trauer, Enttäuschung und Tod unbekannte Größen sind, ein Gott, der dem menschlichen Leid und Todesschicksal gegenüber teilnahmslos in seinem eigenen Glück verharrt, Erlöser und Befreier sein? Nach dem heiligen Gregor Palamas, einem der größten Theologen der Orthodoxie, müßten wir „dann einen anderen Gott suchen, der nicht nur in sich selbst verschlossen sein eigenes Ziel, sein eigenes Wirken und seine eigene Vergöttlichung ist, sondern einen guten Gott, dem es nicht genügt, in der Betrachtung seiner selbst zu verharren, sondern einen, der alle Fülle überschreitet. So wird er als der Gute das Gute tun, wie er es will; er wird nicht allein der Unbewegte sein, sondern sich selbst in Bewegung setzen; er wird so für alle gegenwärtig sein in seinen Wirkungen und Vorhersehungen."[43]
Erlöst kann nur sein, was von Gott angenommen ist; wenn Gott aber bei dieser Annahme aufhörte, Gott zu sein, käme ebenfalls keine Erlösung zustande. Es bliebe bei jenen beiden Möglichkeiten, die eine Erlösung des Menschen von seiner Sterblichkeit, seiner Begrenztheit usw. unmöglich machen würde: Entweder stünde der unveränderliche, ewige Gott mit seiner Lebensfülle dem menschlichen Schicksal teilnahmslos gegenüber, oder er verlöre durch seine Menschwerdung seine unveränderliche Lebensfülle, würde sich mit dem Todesschicksal des Menschen zwar in bewundernswerter Weise solidarisieren, dieses selbst aber nicht besiegen.
Der Einziggeborene mußte also wirklicher und wahrer Mensch werden, ohne sein wirkliches und wahres Gottsein in irgendeiner Weise zu verändern, noch nicht einmal im Tod am Kreuz. Dennoch mußte Christus wirklich sterben, um den Tod des Menschen anzunehmen, ohne dessen Annahme durch Gott, der das Leben selbst ist und der nicht sterben kann, es keine Erlösung vom Tod geben konnte.
Wir bewegen uns hier im Zentrum dessen, was als „Soteriologie" ein Teilbereich der (dogmatischen) Theologie ist, die „Lehre von der Erlösung". In der Theologiegeschichte wurden immer viele Entwürfe zur Beantwortung der Frage entwickelt, weshalb Gott in Christus Mensch wurde und die Menschen durch ein grausames Sterben vom Tod erlöst hat.

---

[43] Triaden III, 2, 24 – S. 687.

Das Abendland folgte weitgehend einem Entwurf, den Anselm v. Canterbury († 1109) entwickelte und in einer Schrift vorlegte, die bezeichnenderweise den Titel trägt: „Cur Deus Homo" – „Warum Gott Mensch wurde".[44]
Grundlage ist für Anselm die Satisfaktionsidee: Gott wurde durch die Sünde des Menschen so sehr beleidigt, daß er, um sich selbst treu bleiben zu können, Genugtuung fordern mußte. Dies bedeutete für den Menschen, der sich von Gott abgewandt hatte, den Tod. Da dies aber mit der Barmherzigkeit, ja dem Mitleid Gottes mit dem Menschen als einem schwachen, irrtumsfähigen Geschöpf kollidierte, sandte er seinen eigenen Sohn auf Erden, damit er im Kreuzestod diese notwendige Genugtuung leistete und die Menschen damit wieder der Begnadung fähig machte; nur Christus, Gott gleich in der göttlichen Natur, konnte eine ausreichende Genugtuung bewirken und zudem die Menschen von ihrem Todesschicksal befreien. Jeder, der sich im Glauben Christus anschließt, ist in die durch ihn bewirkte Versöhnung eingeschlossen und hat Zugang zum ewigen Leben. Die Erlösung erscheint demnach im Modell eines Rechtsgeschäftes zwischen Gott und den Menschen, und Christus übernimmt darin die Rolle des Vermittlers.[45]
Der christliche Osten versteht die Erlösung anders als göttliche Heilung. In Christus sieht man eher den göttlichen Arzt, den „Heiland", der die Krankheit der menschlichen Todverfallenheit auf sich nimmt, sie am eigenen Leibe austrägt und somit heilt in der Auferstehung. Im Gegensatz zu jedem menschlichen Arzt steht er dem Erkrankten nicht als der selbst Gesunde gegenüber, sondern er übernimmt die Todeskrankheit als wahrer Gott, der, „ohne sich zu verändern", Mensch geworden ist, und heilt sie, indem er die Menschennatur, die er mit allen Menschen, die je lebten und leben werden, gemeinsam hat, durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt einführt ins unendliche Leben des dreifaltigen Gottes. Ohne das Menschsein in seiner Natur zu zerstören, hat Christus es zu der Fülle des Lebens geführt, für das es von Gott geschaffen worden war. Kein Mensch kann von sich aus, sozusagen an Christus vorbei, zu Gott und seinem unendlichen und glückseligen Leben gelangen; nur durch ihn, der ein Mensch wurde und gleichzeitig Gott blieb, wurde der „Tod durch den Tod vernichtet". In der Himmelfahrt kehrte der eingeborene Sohn anders zur Lebensfülle Gottes zurück, als er von ihr zur Menschwerdung ausgegangen war: Er zieht das Menschsein nicht aus wie ein

---

[44] Anselm von Canterbury: Cur Deus Homo – Warum Gott Mensch wurde. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. und übers. von F. S. Schmitt (Bibl. klass. Texte). Darmstadt ⁴1986.

[45] So jedenfalls die bisher übliche Sicht der anselmianischen Soteriologie, wie sie die Theologiegeschichte des Abendlandes weithin beeinflußt, ja geprägt hat. Vgl. J. Ratzinger: Einführung in das Christentum. München 1968, 187f. Trotz aller Würdigung gültig bleibender Aussagen wird man nach Ratzinger „auf der anderen Seite doch nicht leugnen können, daß das perfekt logisierte göttlich-menschliche Rechtssystem, das Anselm aufgerichtet hat, die Perspektiven verzerrt und mit seiner ehernen Logik das Gottesbild in ein unheimliches Licht tauchen kann", a.a.O., 189. Versuche zu einer Neuinterpretation Anselms unternehmen G. Greshake: Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. In: ThQ 153 (1973) 323-345, und K. Kienzler: Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs. In: H. P. Heinz / K. Kienzler / J. J. Petuchowski (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124). Freiburg – Basel – Wien 1990, 88-116.

ausgedientes Kleid, sondern zur Rechten des Vaters sitzt jetzt auf ewig nicht mehr nur der Sohn als zweite Person in der Dreifaltigkeit, sondern auch seine aus Maria angenommene Menschennatur. Man kann sagen, daß etwas von uns allen, eben Menschsein mit allen Höhen und Tiefen, mit Angst, Sorgen, Schmerzen, Hoffnungen und Freuden, jetzt im dreifaltigen Gott selbst zu Hause ist, daß Gott durch Christi Menschwerdung, Sterben und Auferstehen Menschendasein „am eigenen Leibe" erfahren hat.[46]
Wenn der Hymnus am Schluß einen trinitarischen Lobpreis auf Christus ausspricht („gleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist"), dann ist dies zugleich ein Lobpreis auf die Erlösung: Der Unveränderliche hat die Endlichkeit auf sich genommen und sie einmünden lassen in die Unendlichkeit des göttlichen Lebens. Das letzte Flehen: „Rette uns!" bezieht sich demnach weniger auf Christus als auf den Beter selbst: Christus hat gerettet und rettet bis zur Vollendung der Tage. Weil der Mensch aber seine lebenslange Veränderlichkeit und Wandelbarkeit als Raum wahrer Buße verstehen soll, bittet er den Herrn, sich ihm gegenüber immer mehr zu öffnen, sein göttliches Leben in Wort und Sakrament hier schon zu empfangen und in ihm wachsen zu lassen, seiner rettenden Macht in ihm Raum zu gewähren, bis sie mächtig durchbricht am Ende des Lebens, darin besteht der Sinn dieses letzten Gebetsrufes im unmittelbaren Anschluß an den trinitarischen Lobpreis auf Christus, den Erlöser.

Der „Kleine Einzug": Christus kommt, um zu lehren

Während die Sänger die dritte Antiphon oder – am Sonntag – die Seligpreisungen singen, nähert sich der Protodiakon mit den Diakonen, und gemeinsam verneigen sie sich. Die Protopresbyter aber, die links und rechts vom Bischof stehen, verneigen sich vor diesem und betreten durch die rechte und die linke Tür der Iko-

---

[46] Sehr schön bringt Kyrillonas der Syrer (Zweite Homilie über das Pascha Christi: Bibliothek der Kirchenväter. Hrsg. v. Bardenhewer, Schermann, Weyman, Bd. VI, München 1913, 41f.) diesen Gedanken zum Ausdruck. In der Himmelfahrt geschieht die Einführung des Menschen in die Herrlichkeit des dreieinen Gottes. Christus, der Gute Hirt, trägt auf seiner Schulter in seiner eigenen Person sein eigenes Menschsein hinein in die Herrlichkeit Gottes. Mit ihm, dem auf ewig Menschgewordenen, nimmt Adam Platz auf dem Thron der Dreifaltigkeit: „Mein Vater wartet, daß ich auffahre und die menschliche Natur mitbringe, die Tod und Teufel gefangenhielten. Die Engel warten, daß ich das verirrte Schaf, das durch mein Kommen gefunden wurde, mit mir bringe. Der Himmel wartet, daß ich auffahre und den irdischen Leib, der durch die Gnade Gottes verherrlicht wurde, mitbringe. Der Thron wartet, daß ich komme und mich auf ihn setze und zugleich mit mir Adam, der erniedrigt wurde und nun wieder erhöht ist. Die Wolke wartet, um mich vom Berge hinwegzunehmen und den Sohn der Jungfrau zu tragen. Paradies und Garten erwarten, daß ich Adam zurückführe, damit er dort wieder herrsche." Entsprechend ist auch die Kernaussage des in der Osterzeit unendlich oft wiederholten Ostertroparions: „Christus ist erstanden von den Toten, er hat den Tod durch den Tod besiegt und denen in den Gräbern neues Leben gebracht." Zu Recht kritisiert W. Lossky: A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris 1967, das Abendland richte seinen Blick fast ausschließlich auf das Kreuz Christi und verkenne die wahre Bedeutung seiner Auferstehung und Himmelfahrt für die Erlösung des Menschen.

nostase den Altarraum. Wenn die abschließende Doxologie der dritten Antiphon gesungen wird, übergibt der erste der Protopresbyter dem Protodiakon das Evangeliar. Der Bischof erhebt sich von seinem Thron im Kirchenschiff. Und so kommen sie aus dem Altarraum: die Diakone mit Weihrauchfässern, ihnen gehen die Subdiakone voran, die das bischöfliche Trikirion und das Dikirion tragen. Sie werden von den Lektoren begleitet, die zwei Leuchter tragen. Ehrfürchtig trägt der Protodiakon mit beiden Händen das heilige Evangelium. Die Protopresbyter und die anderen Priester folgen ihm und stellen sich, wie die Ordnung es vorsieht, mit geneigtem Haupt zur linken und zur rechten Seite des Protodiakons auf. Wenn der Protodiakon sagt: „Laßt zum Herrn uns beten", dann spricht der Bischof leise das Gebet zum Einzug.

Nach Beendigung des Gebetes zeigt der Protodiakon, der das Orarion mit den drei Fingern seiner rechten Hand hält, nach Osten und spricht zum Bischof: „Segne, Herr, den heiligen Einzug."

Der Bischof spricht segnend: „Gesegnet sei der Einzug deiner Heiligen, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit." Danach reicht der Diakon dem Bischof das Evangelienbuch zum Kuß. Dieser küßt es, während der Diakon die rechte Hand des Bischofs küßt. Dann geht der Diakon in die Mitte vor die Königstür der Ikonostase, der Bischof folgt ihm. Unmittelbar vor dem Bischof stehend, hebt er das Evangeliar zeigend etwas hoch und ruft: „Weisheit. Steht aufrecht." Die Subdiakone bringen das Trikirion und das Dikirion herbei; der Bischof nimmt beide und singt zusammen mit den Konzelebranten feierlich: „Kommt, laßt uns anbeten." Wenn man singt: „Kommt, laßt uns anbeten und niederfallen vor Christus", dann neigen der Bischof und alle anderen tief ihre Häupter.

Der Bischof segnet nach Osten, Westen, Süden und Norden und spricht dabei:

„Christus, du bist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet und heiligt, der in die Welt kommt. Laß leuchten über uns das Licht deines Angesichts, damit wir, danach verlangend, das Licht deiner unzugänglichen Herrlichkeit sehen. Lenke unsere Schritte auf dem Weg deiner Gebote. Auf die Fürsprache deiner allreinsten Mutter, Christus, unser Gott, rette uns."

Wenn der Bischof segnet, antworten die Sänger: „Auf viele Jahre!" Sobald der Bischof den Altarraum betritt, singen sie: „Errette uns, Sohn Gottes, wunderbar in deinen Heiligen, dir singen wir: Halleluja." Am Sonntag aber: „Der du von den Toten auferstanden bist, dir singen wir: Halleluja." Die vorangehenden Diakone beräuchern das Evangeliar.

Der Protodiakon legt das Evangeliar auf den Altar und nimmt vom Bischof das Trikirion. Nachdem der Bischof den Altarraum betreten hat, küßt er den Altar und nimmt das Weihrauchfaß. Er beräuchert den Altar von allen Seiten, die bereiteten Gaben, den ganzen Altarraum. In der linken Hand trägt er den Stab (oder das Dikirion), während ihm der Protodiakon vorangeht (der das Trikirion trägt). Dann begibt sich der Bischof vor die heiligen Türen; er beräuchert die Ikonen, das Volk, ebenso diejenigen im Altarraum, die schon am Altar stehen. Die Sänger singen die in der Ordnung vorgesehenen Troparia und Kondakia.

Der „Kleine Einzug": Pontifikalliturgie in einer Pfarrkirche des westlichen Ritus

Der „Kleine Einzug", der auch in der von einem Priester zelebrierten Liturgie sehr feierlich ist, in der bischöflichen Liturgie aber eine ausgefaltete Dramatik besitzt, zeigt noch recht deutlich die „Schnittstelle" zwischen dem ursprünglichen Anfang der Liturgie und den im Lauf der Liturgiegeschichte dazugewachsenen Vorhöfen; er ist der eigentliche Einzug der Liturgen zur Feier der Eucharistie, wie er auch in jeder abendländischen Messe am Anfang steht. Der „Kleine Einzug" hat aber über seine ursprüngliche Funktion hinaus noch eine geistliche Bedeutung. Sie ist anders als im Abendland.

Dort wird – wie auch jede andere Prozession[47] – die Einzugsprozession, die „nicht klerikalistisch mißverstanden werden, sondern von ihrem Ziel, dem Altar, her gedeutet werden muß",[48] als das Zugehen des ganzen Volkes Gottes auf seinen Herrn gedeutet. Der große Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar verbindet damit einen Aspekt der Buße als leibliche Hinwendung zu Gott: Er bedeutet „die Umkehr der Ungläubigen aus Unwissenheit und Irrtum zur Anerkenntnis Gottes, sowie den Übergang der Gläubigen aus Bosheit und Einsichtslosigkeit zu Rechtleben und Einsicht. Denn nicht nur die Bekehrung der

---

[47] Vgl. S. Felbecker: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (Münsteraner Theologische Abhandlungen 39). Altenberge 1995.

[48] H. Plock: Die Eröffnung der Eucharistiefeier. In: Gemeinde im Herrenmahl 191-198, 195.

Ungläubigen zum wahren Gott deutet der Einzug in die Kirche an, sondern auch die durch jeden von uns vollzogene Buße und Besserung."[49]
Anders in der byzantinischen Liturgie: Die Proskomidie, die Gabenbereitung vor dem eigentlichen Beginn der heiligen Liturgie, fand am Rüsttisch („Prothesis") in der linken Apsis statt, in welcher eine Ikone oder sonstige Abbildung der Geburt Christi angebracht ist. Dieser sehr reich ausgefaltete Ritus wird von Motiven der Geburt des Herrn beherrscht, wobei aber auch der Aspekt seines zukünftigen Leidens nicht fehlt. Dann aber schweigt in der Liturgie Christus selbst. Er wird zwar besungen im Hymnus auf den Eingeborenen, der, ohne sich zu verändern, Mensch geworden ist; es gibt Lobpreisungen auf den Dreifaltigen, und in den Psalmen wird auf den kommenden Erlöser hingewiesen, aber Christus selbst, sein Lehren und Handeln, steht noch nicht im Mittelpunkt der Liturgie.
Dies erinnert an die Heilige Schrift selbst: Sie berichtet von der Geburt des Herrn, von seiner Darstellung im Tempel, von der Suche Marias und Josephs nach ihrem zwölfjährigen Sohn. Dann aber heißt es: Er war ihnen untertan und wuchs auf im Elternhaus zu Nazareth. Die Bibel verschweigt die Jahre des heranwachsenden Jesus und greift in ihrem Erzählen den Faden erst wieder auf, als der junge Mann aus Nazareth ins Licht der Öffentlichkeit tritt mit einem Anspruch, in dem die einen den ihnen entgegenkommenden Erlöser erkennen ließen, während die anderen darin ein gotteslästerliches Ärgernis sahen.
Der „Kleine Einzug" in der Liturgie stellt also das öffentliche Auftreten Jesu dar, aber nicht nur diese in der Bibel allgegenwärtige Tatsache allein, sondern auch ihre Zielsetzung, den Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch: In Christus wurde Gott Mensch, wohnte und wandelte unter den Menschen, damit diese zum göttlichen Leben gelangen können.
Die Prozession des „Kleinen Einzugs" macht vor der Königstür der Ikonostase halt, welche die Himmelspforte darstellt; der Eingangssegen wird gesprochen und das Evangeliar mit dem Weisheits-Ruf hoch erhoben. Der Eingangssegen spricht vom „Einzug aller deiner Heiligen", und an den Sonn- und Feiertagen findet im Einzugsgesang die Auferstehung Jesu von den Toten Erwähnung, während der Protodiakon das Evangelienbuch auf den Altar niederlegt. Der Sohn Gottes erscheint auf Erden, lebt in allem den Menschen gleich (Phil 2,7), verkündet ihnen das Anbrechen der Gottesherrschaft, teilt mit ihnen das Todesschicksal und kehrt in die Herrlichkeit des Vaters zurück. Er geht vom Vater aus und wieder zu ihm ein, nicht jedoch als der gleiche, wie er von ihm ausgegangen ist; er behält sein Menschsein und führt die Menschennatur ein in das glückselige Leben des dreifaltigen Gottes.
Was derart als Kurzformel des Christentums gelten kann, wurde vorbereitet durch das Alte Testament und durch die Philosophen der Antike. Beim Propheten Jesaja heißt es vom Wort, das aus dem Munde Gottes kommt: „Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern wirkt, was ich beschlossen, und führt durch, wozu es gesendet" (Jes 55,11). Auch die Philosophen aus der Schule Platons kennen eine Vorstellung, nach

[49] H. U. v. Balthasar: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln ²1961, 389.

der die Idee des Guten herabkommt auf Erden, dort etwas bewirkt und bereichert nach oben zurückkehrt.[50] Ps 68,19 drückt dies als Einzug in die Höhe aus, womit die Christen natürlich den Einzug Christi in die Herrlichkeit Gottes bei seiner Himmelfahrt meinten, nachdem das Heilswerk auf Erden vollendet war: „Du bist emporgestiegen zur Höhe, hast Gefangene weggeführt ... auch die widerstrebten, werden nun wohnen bei Gott, dem Herrn." Christus hat durch seine Menschwerdung, durch sein Leiden und seine Auferstehung den Menschen vor dem Abgrund des Nichts aufgefangen und das Menschendasein in die Höhe der Himmel eingeführt. Deshalb erwähnt der Priester den Einzug all seiner Heiligen, die sich seiner Botschaft öffneten und damit zusammen mit ihm Einzug halten in die göttliche Lebensfülle.

Troparion und Kondakion: täglich wechselnde Hymnen

Hat der Chor – oder gerade in ukrainischen Gemeinden auch die Gemeinde – den Gesang beendet, der den Einzug mit dem Evangelienbuch begleitete, dann singt entweder der Chor oder ein Kantor verschiedene Hymnen, die täglich wechseln und für die Sonntage ohne besondere Prägung als Fest oder durch das Kirchenjahr (z. B. Fasten- oder Osterzeit) aus dem „Buch der acht Kirchentöne" („Oktoëchos") entnommen sind.[51] Diese gewöhnlichen Sonntage haben daher auch immer eine Angabe des entsprechenden „Tons", womit aber nicht nur eine Singweise, sondern eben auch die unterschiedlichen Texte auf die verschiedenen Melodien gemeint sind. An den Sonntagen besingen diese Hymnen stets die Auferstehung Christi; ansonsten können sie an den Werktagen besondere Glaubensgeheimnisse aufgreifen oder an den Festen der Heiligen diesen selbst besingen; meist ist ihr Inhalt eine lehrhafte Aussage. Ihre literarische Form ist die des „Troparions", eines besonders kompliziert aufgebauten poetischen Stücks byzantinischer Dichtkunst. Auch das „Kondakion" ist seiner Form nach eine Ansammlung von Troparien, in der eucharistischen Liturgie aber schließt das Kondakion nach einem „Ehre sei dem Vater" das zuvor gesungene Troparion ab.

Das Trishagion[52]

Während die Sänger das letzte Troparion singen, sagt der Protodiakon zum Bischof, indem er ihm das Haupt zuneigt und mit den drei Fingern der rechten Hand das Orarion hält und das Haupt neigt: „Segne, Herr, den Zeitpunkt des Trishagion."
Der Bischof bekreuzigt das Evangeliar mit den bischöflichen Segensleuchtern und

---

[50] Zur platonischen Lehre von πρόοδος und ἐπιστροφή (Ausgang und Wiederkehr) vgl. K. Kremer: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Auswirkung auf Thomas von Aquin. Leiden 1971, 26-29, 217-223; E. Früchtel: Weltentwurf und Logos – Zur Metaphysik Plotins. Frankfurt/M. 1970, 42-47; E. v. Ivanka: Plato Christianus. Einsiedeln 1964, 20-23, 70-73, 273-275.

[51] Vgl. Onasch 285-289.

[52] Vgl. ebd. 363.

spricht leise: „Gepriesen sei der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, die eine Gottheit und eine Wesenheit in drei Personen." Dann sagt der Bischof laut: „Denn heilig bist du, unser Gott, und dir wollen wir Ehre erweisen, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar."
Der Protodiakon begibt sich zu den königlichen Türen der Ikonostase, zeigt mit dem Orarion zur Gemeinde im Kirchenschiff und spricht ihr zugewandt laut: „Und von Ewigkeit zu Ewigkeit."
Der Chor oder die Gemeinde singt nach dem „Amen" zweimal das Trishagion: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser."
Dann singt der Bischof einmal das Trishagion in griechischer Sprache: Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.
An den Festtagen aber, wenn man singt: „Die ihr auf Christus getauft seid …", singt der Bischof einmal auf griechisch: Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, ἀλληλούια – „Die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen, Halleluja."
Zusammen mit den Konzelebranten singt der Bischof das Trishagion; sie verneigen sich dabei dreimal tief vor dem Altar. Dann sagt der Protodiakon laut: „Gebt Christus, unserem Gott, die Ehre."
Der Chor singt nach der Doxologie noch einmal das Trishagion: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser. Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser."
„Hagios ho Theos, hagios ho ischyros, hagios ho athanatos, eleison himas." Jeder Kirchenchorsänger kennt diese griechischen Worte und auch deren Übersetzung aus der abendländischen Karfreitagsliturgie, in der sie nach der Enthüllung des Kreuzes in Griechisch und Latein gesungen werden zur Kreuzverehrung in den sogenannten Improprien: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser!" Was im Abendland nur ein einziges Mal im Kirchenjahr erklingt, ist im byzantinischen Ritus Teil jeder Eucharistiefeier; nur während der Osterzeit und zu gewissen anderen Festen wird das Trishagion ersetzt durch einen anderen Gesang.
Der Name „Trishagion" bedeutet „Dreimalheilig" und muß wohl unterschieden werden vom Sanctus, das ja auch mit einem dreimaligen „Heilig" beginnt. Das Trishagion besitzt bei byzantinischen Christen ein sehr hohes Ansehen; in manchen Gegenden fallen die Gläubigen während seines Gesanges auf die Knie und verneigen sich bis zur Erde. Seine Ursprünge liegen im dunkeln; man weiß lediglich, daß es auf dem Konzil von Chalkedon (451), das die wahre Menschheit und Gottheit Christi feierlich definierte, gesungen wurde. Das große Ansehen dieses Gesanges führte auch zur Legendenbildung über seinen göttlichen Ursprung; es gibt zwei Versionen, die mit einem Erdbeben in Konstantinopel in Zusammenhang stehen. Nach der ersten hat ein Knabe den Gesang von den Engeln selbst vernommen, nach der zweiten Fassung hat ein Engel einen Priester das Trishagion gelehrt, auf dessen Gesang hin das Erdbeben die Stadt verschonte. Die Tatsache, daß das Trishagion in der bischöflichen Liturgie vom Bischof und den Konzelebranten heute noch auf griechisch gesungen wird, zeigt noch die kulturelle Verbundenheit mit der Kaiserstadt Byzanz auf, deren Liturgie die „griechisch-katholische" Kirche gemeinsam mit den orthodoxen Mitchristen feiert.

Allen Erklärungen über den Ursprung des Trishagions gemeinsam ist aber der zeitliche Ansatz im 5. Jahrhundert, also zu einer Zeit, die erfüllt war von den Auseinandersetzungen um die Person Jesu Christi, und die Rolle, die das Trishagion in diesen Auseinandersetzungen spielte, betraf vor allem die Deutung des Leidens und Sterbens Christi, wie dieser Gesang dann ja auch im Abendland seinen Platz in der Liturgie des Karfreitags hat.

Das Trishagion spielte auch eine Rolle in den Auseinandersetzungen um die Frage, ob Christus ein wirklicher und leidensfähiger Mensch war oder ob seine Gottheit sein Menschsein aufgesogen hat wie das Meer einen Tropfen Wasser. Der monophysitische Patriarch von Antiochien, Petrus der Walker (468-470 n. Chr.), ergänzte das Trishagion nämlich mit dem Zusatz: „heiliger Unsterblicher, der du für uns gekreuzigt wurdest". Wenn man dies – wie das gesamte Trishagion – auf Christus, den wahren Gott und wirklichen Menschen, bezieht, kann man diesen Zusatz rechtgläubig verstehen: Christus starb wirklich wie ein Mensch, besiegte aber als der Sohn Gottes den Tod, den alle Menschen erleiden. Nicht mehr rechtgläubig ist der Zusatz, geht man davon aus, daß es in Christus kein echtes Menschsein mehr gab: Dann starb ja die göttliche Natur, und mit Christus zusammen wären dann ja auch der Vater und der Heilige Geist mit am Kreuz gestorben! Der dreifaltige Gott selbst hätte den Tod erlitten! Entweder hätte Gott aufgehört zu sein, oder der Tod am Kreuz wäre kein echter Tod, sondern nur Schein oder Spiel gewesen! Dann aber besäße der Kreuzestod keinerlei Kraft, den Menschen vom Tode zu erlösen! Aus diesen Gründen konnte sich der Zusatz, der so fromm klingt und doch so gefährlich ist, nicht durchsetzen.

Das hohe Ansehen, welches das Trishagion genießt, wird auch in dem stillen Gebet des Priesters ersichtlich, das er vor seinem Gesang betet und zu dessen Vortrag er einen besonderen Segen spricht. Angesprochen wird der heilige Gott in drei Personen, der „in seinen Heiligen ruht", d. h., der in seiner geheimnisvollen Seinsweise, mit der er seiner Schöpfung zugewandt ist, mit seiner Liebe in den Menschen wohnt (was die byzantinische Theologie unter „Gnade" versteht) und doch zugleich als der ganz andere und Heilige in jenem unzugänglichen Licht verbleibt, in dem nur die drei Personen der Trinität leben. Dieses liebevolle Dasein Gottes, das die Dreieinigkeit der Personen sprengt, ohne sie aber aufzuheben, führte alles aus dem Nichts ins Dasein, auch den Menschen, obwohl der allwissende Gott auch um den Sündenfall im voraus wußte. Aus Liebe zum gefallenen Menschen geschah alles von Gott her, um ihn hineinzuholen in die Lebensfülle Gottes. Im Bewußtsein dieser Sündigkeit und Unwürdigkeit sollen die Menschen gewürdigt werden, teilzunehmen am Gesang des Trishagions, mit dem nach diesem Gebet die Engel des Himmels Gott unaufhörlich preisend anbeten. Ähnlich wie beim Sanctus in Ost und West tritt die irdische Gemeinde ein in die himmlische Liturgie, indem sie einfällt in den himmlischen Preisgesang.

An den hohen Feiertagen aber wird das Trishagion ersetzt durch einen Gesang, der als Zitat von Gal 3,27 noch daran erinnert, daß die großen Feste in der Alten Kirche auch die Tauftermine waren: „Die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen, Halleluja." Dahinter verbirgt sich natürlich das Symbol des Taufkleides, mit dem die Christen nach ihrer Taufe bekleidet wurden und werden und das als Zeichen für Christus steht: Christus selbst wird „angezogen", desgleichen spricht Paulus auch von einem „Überkleidetwerden", das im Gegensatz zum „Entkleidetwer-

den", zur Nacktheit des von Gott getrennten, dem Tode verfallenen Menschen, eben „Leben" bedeutet (2 Kor 5,14).[53]
Am Fest der Kreuzerhöhung und am 3. Fastensonntag erklingt statt des Trishagions ein Preisgesang auf das lebenspendende Kreuz, der jedoch auch die Auferstehung nicht aus dem Blick verliert: „Dein Kreuz, o Herr, verehren wir, und deine heilige Auferstehung rühmen wir."

Die Zeremonie des Thrones

Die Anlage der spätantiken Basilika als Urtypus einer christlichen Kirche steht noch erinnernd im Hintergrund, wenn nach dem Gesang des Trishagions ein besonderer Ritus erfolgt, der mit dem Thron in der Apsismitte hinter dem Alter und den Priestersitzen neben ihm zusammenhängt:
Der Protodiakon spricht zum Bischof: „Befiehl, Gebieter." Dann gehen sie zum „hohen Thron", der Kathedra des Bischofs mit den Priestersitzen. Der Bischof spricht im Weggehen: „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn." Der Protodiakon: „Segne, Herr, den hohen Thron." Bischof: „Gepriesen seist du auf dem Thron der Herrlichkeit deines Reiches, der du sitzest auf den Cherubim, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit." Der Bischof begibt sich zum Thron und steht, nach Westen gewendet, davor; die Konzelebranten begleiten ihn.[54]
In der altchristlichen Basilika stand in der Apsis die Kathedra des Bischofs,[55] umgeben vom Synthronos, einer Art Rundbank für die konzelebrierenden Priester. Eine solche Kathedra gibt es in jeder Kirche des byzantinischen Ritus, auch in der kleinsten Dorfkirche. Nach Symeon von Thessaloniki führt das Allerheiligste der Kirche den Herrn des Himmels selbst sinnenfällig vor Augen; neben dem Altar ist auch die bischöfliche Kathedra ein Ort der göttlichen Gegenwart.[56] Sie ist strikt dem Bischof vorbehalten, der auf ihr Platz nimmt, sollte er die Kirche einmal besuchen; oft ist über ihr eine Christusikone angebracht. Der Priester nimmt niemals auf der Kathedra selbst Platz, sondern sein Sitz ist neben dieser auf dem Synthronos, der an die Rundbank an der Apsiswand der frühchristlichen Basilika zu beiden Seiten des bischöflichen Throns für die Priester des Presbyteriums einer Ortskirche erinnert.
Diese Kathedra in der Apsismitte ist der eigentliche Bischofsthron, während derjenige im Kirchenschiff unter den Gläubigen nur für den ersten Teil der Liturgie gebraucht wird bis zum „Kleinen Einzug". Wenn diese sich in jeder Kirche befindliche Kathedra auch zumeist leer bleibt, so erhält sie damit in ihrer symbolischen Bedeutung noch eher eine Aufwertung: Es soll dadurch zum Ausdruck kommen, daß der eigentliche Leiter des christlichen Gottesdienstes der Bischof als Haupt seiner Ortskirche ist und der Priester nur an seiner Statt und in seinem Auftrag der Liturgie vorsteht. Der leere Bischofsthron macht somit den Bischof als ersten Litur-

---

[53] Vgl. E. Haulotte: Symbolique du vêtement selon la Bible. Paris 1966, 210-233: La formule paulinienne: „Revetir le Christ".
[54] Vgl. Huculak 233-236.
[55] Vgl. Onasch 64f.
[56] Vgl. Expos. de div. Templo 4 – PG 155, 704 A.

gen seiner Gemeinde präsent, auch wenn einer seiner Priester – gar im Regelfall – der Liturgie vorsteht. Aber die Symbolik geht noch einen Schritt weiter: Auch der Bischof ist nicht Liturge aus eigener Vollmacht, sondern repräsentiert immer den eigentlichen Liturgen, ohne den jede christliche Liturgie sinnlos wäre, Christus selbst. Die leere Kathedra ist somit nicht nur Erinnerung an den Bischof, sondern letztlich Symbol Christi, der durch seine menschlichen Diener, sei es nun der Bischof oder der Priester, der am bischöflichen Amt Anteil hat, mit seiner Kirche die Liturgie feiert.

Das Sitzen ist sowohl die Haltung des aufnehmenden und betrachtenden Zuhörens als auch Zeichen der Autorität. Der Leiter einer Versammlung „sitzt ihr vor" (präsidiert ihr), der Lehrer hat seinen „Lehrstuhl" (Kathedra), der Richter seinen Richterstuhl. Für das Zuhören der Gemeinde ist das Sitzen Ausdrucksgebärde für die Hörbereitschaft, für den sitzenden Prediger (den auf seiner Kathedra sitzenden, mit Lehrautorität ausgestatteten Bischof als Lehrer seiner Teilkirche) sowie den sitzenden Beichtvater (als Inhaber jurisdiktioneller Gewalt) eher eine Handlungsgebärde.[57] Dem Sitzen des Bischofs auf seiner Kathedra kommt noch eine tiefere geistliche Bedeutung zu. Sie kündet sich an in dem Bild von dem auf den Cherubim sitzenden Gott, wie es im Segen des Bischofs über die Kathedra heißt.

Die jüdische Synagoge hatte schon zur Zeit Jesu drei Zentren, an denen sich das liturgische Leben konzentrierte. Der inmitten der Synagoge befindliche „Stuhl des Mose", der zeremonielle Lehrstuhl, sollte die Kontinuität der Lehre von Mose bis in die Gegenwart anzeigen. Er war ausgerichtet auf das zweite Zentrum, die „Bundeslade".[58] Sie stand vor dem Exil allein im Jerusalemer Tempel, ihr Deckel mit der Abbildung zweier Cherubim galt als Thron für den unsichtbar gegenwärtigen Bundesgott. Nach der Wiedererrichtung des Tempels wurde die Bundeslade nicht ersetzt, das Allerheiligste blieb zwar leer, galt aber nach wie vor als Ort der besonderen Gegenwart Jahwes. „Die Lade in den Synagogen blieb als Erinnerung an die ursprüngliche Bundeslade erhalten; auf ihren Deckel wurde Jahr um Jahr, zum Zeichen der Versöhnung zwischen Gott und seinem Volk, das Sühneblut gesprengt. Ihre Verbindung zu der einen authentischen und unauffindbaren Lade besteht darin, daß in ihr die Torarollen aufbewahrt werden, wie in der früheren, als Zeichen der Gegenwart Gottes. Genau wie im Allerheiligsten wurde die Lade in jeder Synagoge durch einen Schleier geschützt, vor dem die sieben Lichter der Menora, des siebenarmigen Leuchters, brannten."[59] Gebetet wurde über die Lade stets in Richtung Jerusalem. Das dritte Zentrum war das Bema, der zentral gelegene, erhöhte Ort der Schriftlesung. Das Bild von „Gott, der auf den Cherubim sitzt", erinnert an den mit Cherubim gezierten Deckel der Bundeslade als Ort der besonderen Gegenwart Jahwes unter seinem Volk. Aber auch der Amtsträger eröffnet einen „Raum der Anwesenheit Gottes nach Art der Schekinah", der geheimnisvollen Anwesenheit

---

[57] Vgl. R. Sequeira: Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung: GdK 3. Regensburg ²1990, 7-39, 32.

[58] Vgl. A. van den Born: Art: „Lade". In: H. Haag (Hg.): Bibel-Lexikon. Einsiedeln – Zürich – Köln ²1968, 1007-1009.

[59] L. Bouyer: Liturgie und Architektur. Einsiedeln – Freiburg i. Br. 1993, 21.

Gottes unter seinem Volk nach der Lehre der spätjüdischen Rabbinen;[60] sein Amt ist es, „das Amt der Cherubsflügel über der Bundeslade fortzusetzen: einen Raum öffnen ..."[61] für Gottes Gegenwart, die in dem Teil der Liturgie, der jetzt beginnt, auf besondere Weise eine Gegenwart des Herrn und mit ihm auch die des Vaters und des Geistes im verkündeten Wort ist.

Das Prokimenon[62]

Das griechische Wort „Prokeimenon" heißt soviel wie „Vorspiel, Präludium" und ist ein solches zu der ihm folgenden Lesung: Zwischen einem Kantor und dem Chor oder der Gemeinde werden abwechselnd Psalmverse gesungen. Das Prokimenon entspricht dem abendländischen „Graduale", einem ebenfalls aus den Psalmen entnommenen Gesang, der hier aber der Lesung folgt und heute als „Responsorialpsalm", d. h. „Antwortgesang", das in der Lesung Gehörte aufgreift und mediativ-vertiefend weiterführt. Das Prokimenon ist aber dem Buch der acht Kirchentöne entnommen (Oktoëchos) und hat daher inhaltlich mit der folgenden Lesung nicht viel zu tun. Schon der anonym gebliebene Theologe des 5./6. Jahrhunderts, der aufgrund seines Pseudonyms „Dionysius vom Areopag" (durch das er sich als vermeintlicher Schüler des Apostels Paulus ausgab!) ein enormes Ansehen in der Kirche genoß, erwähnt „heilige Psalmodien" vor dem Leseblock in der Liturgie.[63] Den Aufbau eines Prokimenons, das nicht nur in der eucharistischen Liturgie vorkommt, sondern auch im Stundengebet eine wichtige Rolle spielt, soll das Beispiel des Sonntagsprokimenons im ersten Ton zeigen, das aus Psalm 33 (32) entnommen ist (Verse 22 und 1). Ein Prokimenon besteht aus sechs Schritten:

1. Der Kantor singt als Antiphon Ps 33,22: „Laß deine Gnade über uns walten, o Herr, denn wir schauen aus nach dir."
2. Der Chor oder die Gemeinde wiederholt diese Antiphon: „Laß deine Gnade über uns walten, o Herr, denn wir schauen aus nach dir."
3. Der Kantor singt den Psalmvers (Vers 1, der ursprünglich auf den Gesang des gesamten 33. Psalms hinweist): „Ihr Gerechten, jubelt vor dem Herrn; für die Frommen ziemt es sich, Gott zu loben."
4. Der Chor bzw. die Gemeinde wiederholt die Antiphon Ps 33,22: „Laß deine Gnade über uns walten, o Herr, denn wir schauen aus nach dir."
5. Der Kantor singt die erste Hälfte der Antiphon Ps 33,22a: „Laß deine Gnade über uns walten, o Herr."

---

[60] Vgl. A. M. Goldberg: Untersuchungen über die Vorstellungen von der Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur. Berlin 1969; E. M. Umansky: Art. „Shekinah". In: M. Eliade (Hg.): The Encyclopedia of Religion. New York 1987, XIII, 236-239; B. Janowski: „Ich will in eurer Mitte wohnen" – Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie. In: Jahrb. Bibl. Theol. 2 (1987) 165-193.

[61] K. Koch: Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes. In: A. Schilson (Hg.): Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Mainz 1989, 315-332. 321f.

[62] Vgl. Onasch 312; Kucharek, Liturgy 413f.; einen guten historischen Überblick über den gesamten Komplex von Segen, Prokimenon, Apostellesung und Halleluja bietet Huculak 237-240.

[63] De ecclesiastica hierarchia III,3, § 5 – Quasten VI, 26.

6. Der Chor bzw. die Gemeinde endet mit der zweiten Hälfte der Antiphon Ps 33,22b: „denn wir schauen aus nach dir".

Die Lesung

Schon in der Beschreibung der Eucharistiefeier, wie sie der um 165 n. Chr. hingerichtete Märtyrer Justin gibt, erscheinen die Lesungen aus den heiligen Schriften als wichtiges Element des Gottesdienstes: An den Sonntagen versammeln sich die Christen zu einer gemeinsamen Feier, die damit beginnt, daß die „Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen werden".[64] Die Anzahl der Lesungen war in der Geschichte der Liturgie sehr unterschiedlich; so gab es bei den westsyrischen Jakobiten sogar sechs Lesungen, davon drei aus dem Alten Testament. In der ägyptischen Kirche gab es vier Lesungen, worunter anfangs sicher auch alttestamentliche waren, bis man schließlich nur noch solche aus dem Neuen Testament kannte. In der römischen Liturgie gab es auch schon früh die heute wieder geltende, in vielen Gemeinden aber leider nicht praktizierte Leseordnung: alttestamentliche Lesung – neutestamentliche Lesung – Evangelium.
Wird im christlichen Gottesdienst aus dem Alten Testament vorgelesen, dann muß dies natürlich eine andere Qualität besitzen, als wenn die gleichen Texte im jüdischen Synagogengottesdienst vorgelesen werden; ein Christ kann gar nicht anders, als die Texte des Alten Bundes von Christus her und auf diesen hin verweisend verstehen. Er liest sie als Prophetien auf den kommenden Erlöser, um dessen Kommen der Christ weiß. So war und ist die alttestamentliche Lesung prophetische Erinnerung und zugleich Ankündigung des kommenden Herrn, der im Evangelium selbst zu seiner Gemeinde spricht. Auch die neutestamentliche Lesung, entstanden in der frühesten Kirche, kann in diesem Sinn als Prophetie gelten, als Vorbereitung des erneuten Kommens Christi am Ende der Zeiten, das die Christen der ersten Generation mit aller Kraft, die die Naherwartung des Weltendes verleiht, erhofft haben, aber auch als Vorbereitung auf die sich in der Liturgie vollziehende Ankunft Christi in seinem Wort und als Gabe der Eucharistie.
Ebenfalls schon früh beginnt eine Entwicklung, an den Hochfesten des Kirchenjahres, die ganz vom Christusgeheimnis her geprägt sind, auf die alttestamentlichen Lesungen ganz zu verzichten und nur solche aus dem Neuen Testament zu wählen. Solche hohen Zeiten des Kirchenjahres sind ja ganz von der Erfüllung der Weissagungen her geprägt, weshalb also noch die Weissagungen selbst verkünden? So wurden die vier Lesungen der ägyptischen Liturgie schon früh alle aus dem Neuen Testament genommen: Paulusbriefe, Katholische Briefe (d. h. Briefe, die nicht den Apostel Paulus zum Verfasser haben), Apostelgeschichte und schließlich das Evangelium. Auch die römische Liturgie kannte vor der liturgischen Erneuerung an Sonn- und Feiertagen nur eine neutestamentliche Lesung als „Epistel".

---

[64] Apologie I,67 – Quasten I, 19: ... ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. – Et die qui dicitur solis omnium, qui in urbibus et in agris habitant, in unum fit conventus et commentarii apostolorum vel scripta prophetarum leguntur, quoad tempus fert.

Auch die byzantinische Kirche steht in dieser Tradition; sie kennt zwar nur zwei biblische Lesungen, die eigentliche Lesung und das Evangelium, aber die Lesung ist an allen Tagen des Kirchenjahres dem Neuen Testament entnommen, so daß in der Feier der Eucharistie das Alte Testament als Lesung überhaupt nicht vorkommt. Man mag dies zu Recht mit einem „österlichen" Grundcharakter der byzantinischen Kirche in Verbindung bringen, mit dem man sie zuweilen als Ganzes zu charakterisieren versucht: Das Alte Testament hat seine Bedeutung im wahrsten Sinn des Wortes erfüllt, es sollte auf Christus hinweisen und sein Kommen vorbereiten, es sollte die großen Heilsdaten (Tod und Auferstehung) ankündigen. Dennoch bleibt die Aufgabe, die die liturgische Erneuerung für die abendländische Kirche erfüllt hat, für die byzantinische noch zu leisten: Es soll „den Gläubigen der Tisch des Wortes Gottes in reicherer Fülle bereitet" werden.[65]
Schon beim Märtyrer Justin findet das Amt des Lektors Erwähnung, das die byzantinische Kirche stets bewahrt hat, das aber im Abendland zu einer reinen Durchgangsstufe zur Priesterweihe wurde und erst im Zuge der liturgischen Erneuerung im Westen wiederbelebt wurde. Der Lektor steht, mit dem Sticharion bekleidet, vor der Ikonostase und liest die Lesung. Die Würde dieses Amtes hat nur wenig gemein mit dem „Vorleser" nach westlicher Art, der vielleicht auch noch zur Wahrnehmung seines Dienstes aus der Bankreihe herauskommt und in Alltagskleidung vor die Gemeinde tritt, nur um allen zu demonstrieren, daß er Laie ist und bleibt. Nach dem Prokimenon ruft der Diakon „Weisheit", und der Lektor nennt den Titel der Lesung: „Lesung aus dem Brief des Apostels Paulus an ...". Auf eine erneute Mahnung des Diakons zur Wachsamkeit („Habt acht!") hin beginnt der Lektor die eigentliche Lesung, die er meistens in einem Sington vorträgt.

Das Halleluja

Die weitaus größte Zahl der Menschen, nicht nur der Christen, weiß, daß dieses eigenartige Wort etwas mit dem christlichen Glauben zu tun hat. Jeder, der sich nur einigermaßen mit klassischer Musik beschäftigt, kennt das „Halleluja" aus Händels „Messias". Jeder bringt das Halleluja mit der Kirche in Zusammenhang, und es gibt nur noch ein weiteres in der Liturgie übliches Wort, das jedermann kennt und von dem es heißt, es käme so sicher wie nichts anderes in der Kirche vor, das „Amen". Nur wenige Menschen kennen jedoch die wörtliche Übersetzung des hebräischen Wortes „Halleluja", das nichts anderes heißt als „Lobet Jahwe" oder, ersetzt man den Gottesnamen „Jahwe" durch „Herr", wie es die frommen Juden bis auf den heutigen Tag tun, „Lobet den Herrn".
Wenn in der Liturgie sich durch viele Jahrhunderte hindurch ein hebräisches Wort erhalten hat, das niemals in andere Sprachen übersetzt wurde und somit auch gemeinsames liturgisches Gut vieler verschiedener Kirchen und Konfessionen ist, dann kann man sicher sein, daß es sich hierbei um liturgisches Urgestein handelt, das die älteste Kirche aus dem Gottesdienst der jüdischen Synagoge übernommen hat.

---

[65] So SC 51 und AEM 316.

Zu diesem Urgestein zählt ohne Zweifel das Halleluja, das die frühe Kirche schon so früh übernommen hatte, daß es nach der Geheimen Offenbarung (19,1.3.6) zu den Bestandteilen des himmlischen Jubelliedes der Seligen gehört. Schon der jüdische Synagogengottesdienst kannte den Brauch, das Halleluja als Refrain zu verschiedenen Psalmversen zu singen, und diese Singweise findet sich außer in der koptischen in allen christlichen Liturgien vor der Verkündigung des Evangeliums.
An Tagen mit Bußcharakter, besonders aber während der Fastenzeit verzichtete man schon bald im Abendland auf das Halleluja und ersetzte es durch den Tractus. Dazu entwickelten sich eigene Riten der Halleluja-Verabschiedung zu Beginn der Fastenzeit und seiner Wiederbegrüßung in der Osternacht, die im Mittelalter sogar Themen für szenische Spiele lieferten.[66] Die einfachere, d. h. ursprünglichere Melodieführung des Tractus interpretierten mittelalterliche Meßerklärer als „gezogener Gesang", der dem Bußcharakter der Zeit angemessen sei; eine andere Herleitung geht davon aus, daß der Gesang in einem Zuge (tractim) ohne responsoriale Unterbrechung erfolgt. Auch in der erneuerten Liturgie verzichtet man in der Fastenzeit auf das Halleluja, hat dafür aber vor dem Evangelium einen responsorialen Gesang eingeführt, in dem der Vers des Kantors von einer Christusakklamation eingerahmt wird.[67]
Mehrfach bezeugt schon Augustinus, daß das Halleluja auf der ganzen Welt in der österlichen Zeit gesungen werde; aber auch er selbst weiß, daß dieser Brauch nicht einheitlich ist: „Daß das Halleluja nur während jener 50 Tage von Ostern bis Pfingsten gesungen wird, ist eine nicht überall gebräuchliche Übung: an verschiedenen Orten wird es auch manchmal an anderen Tagen gesungen."[68] Nach Roetzer hatte die Tatsache, „daß man sich in der Diözese des heiligen Augustinus selbst des Halleluja bloß innerhalb der Quinquagesima bediente, einen psychologisch-pädagogischen Grund, der bis ins späte Mittelalter tiefe Wirkung übte und heute noch verstanden wird: ‚Sehet doch, wie der ganze Geist dieser Tage sich verändert, wenn wir das Halleluja vernehmen ... Wir singen Halleluja: das ist gut, erfreuend, das ist voll des Jubels, der Annehmlichkeit, der Lieblichkeit. Dennoch werden wir es überdrüssig, wenn wir es immer singen wollten. Wenn es aber nur zu einer bestimmten Zeit des Jahres trifft, welche Freude ist es, wenn es zurückkehrt, welche Sehnsucht weckt es, wenn es verschwindet.'"[69]
Es gibt aber eine sehr geistliche Begründung dafür, daß man in der byzantinischen Liturgie das Halleluja auch an Tagen singt, die von einem ausgesprochenen Bußernst, ja von Trauer geprägt sind: Man hat der byzantinischen Theologie und Liturgie zuweilen einen österlich-freudigen Grundzug zugesprochen, der immer wieder durchbreche, und man hat dies richtig gesehen: Jede christliche Liturgie ist Feier des Übergangs des Herrn vom Tod zum Leben, jedes Beten ist ein Preisen des Auferstandenen, ein Bitten des Vaters durch den in den Himmel Aufgefahrenen, der zu seiner Rechten sitzt. Deshalb kann die christliche Liturgie und Frömmigkeit gar

---

[66] Vgl. A. A. Häußling: Akklamationen und Formeln: GdK 3. Regensburg ²1990, 220-239. 225.
[67] Vgl. AEM 38b.
[68] Ep. 55,17, 32 – CSEL 34, 2, 207; Roetzer 234.
[69] Roetzer 234f.

nicht von der Auferstehung absehen, noch nicht einmal am Karfreitag. Sie kann nicht so tun, als würde Christus noch einmal sterben, sein Ostersieg ist unwiderruflich, auch wenn wir seines Leidens und unserer eigenen Sterblichkeit und Sündhaftigkeit gedenken. Auch die byzantinische Theologie lebt von diesem österlichen Grundzug; sie hat niemals solche Kreuzestheologien und -mystiken entwickelt wie das Abendland, und eine bildliche Darstellung des Gekreuzigten, in der nicht doch irgendwie das Geheimnis des Ostersieges aufstrahlen würde, ist dem Osten unbekannt; der Schmerzensmann des Isenheimer Altars hätte niemals im Osten gemalt werden können.

Auch das Halleluja der Gemeinde wird heute nur von zwei Psalmversen des Lektors unterbrochen, ursprünglich wurde auch hier ein ganzer Psalm gesungen, dessen Verse immer wieder von dem Halleluja als Refrain unterbrochen wurden; stets wird es dreimal gesungen. Es drückt die Freude dessen aus, der die Stimme seines Herrn hört, die alsbald im Evangelium ertönen wird: Christus ist gegenwärtig, unsichtbar in der Versammlung der Gläubigen in seinem Namen, sichtbar im heiligen Bild der Ikone, nun hörbar in der Verkündigung des Evangeliums.

Während des Halleluja vollzieht der Diakon die zweite große Beweihräucherung; wie vor dem Eingangssegen beräuchert er den Altar, den Rüsttisch mit den bereiteten Gaben, die Ikonostase, die Zelebranten und das Volk. Der aufsteigende Weihrauch soll die Herzen der Gläubigen mit nach oben ziehen und somit bereiten für das Hören der Stimme des Herrn im Evangelium. Wie der Weihrauch den gesamten Kirchenraum erfüllt, so soll die Botschaft des Herrn überall hindringen. Auch das Abendland kennt ja den Gebrauch des Weihrauchs vor der Verkündigung des Evangeliums, hier aber ist er mehr Zeichen der Verehrung des im Evangeliar gegenwärtigen Gotteswortes selbst.

Während Lektor und Gemeinde das Halleluja singen, während der Diakon die Räucherung vollzieht, bereitet sich der wieder vor dem Altar stehende Priester durch ein besonderes Gebet darauf vor, das Evangelium zu hören. Heute noch gibt es in der abendländischen Messe ein Vorbereitungsgebet auf die Verkündigung, aber vor der Liturgiereform ähnelte es mehr dem byzantinischen Gebet. Der Priester bat, Gott möge ihm Herz und Lippen reinigen wie einst dem Propheten Jesaja, damit er sein heiliges Evangelium würdig verkünde. Das entsprechende Gebet im byzantinischen Ritus hat zwar ähnliche Motive, spricht aber nicht davon, daß der Priester das Evangelium selbst verkündigt, da im Osten das Amt des Diakons immer lebendig war und dieser im Normalfall Verkünder des Evangeliums ist. In seinem Vorbereitungsgebet betet der Priester um die Erleuchtung des Herzens von oben und um die Öffnung der inneren Augen für das Erkennen der geistlichen Wahrheit, die im Evangelium erfolgen soll.

Das Evangelium

Ganz gleich, wie viele Lesungen im Lauf der Liturgiegeschichte ein Ritus in der Eucharistiefeier kannte, dem Evangelium erkannte man immer einen besonderen Rang zu. Dies drückte man auch in einer besonders wertvollen Gestaltung der handgeschriebenen und später gedruckten Evangeliare aus, wie es auch heute

noch für den byzantinischen Ritus selbstverständlich ist, das Buch der Evangelien besonders kostbar zu gestalten, ruht es doch ständig auf dem Altar als Zeichen der bleibenden Gegenwart Christi in seinem Wort. Als „Thron Christi" dürfen sich auf dem Altar ja nur das Evangeliar und das eucharistische Sakrament befinden. Im Evangelium spricht Christus selbst zu seiner Gemeinde, und darum hat sich um die Verkündigung des Evangeliums eine besondere rituelle Ausgestaltung entwickelt, die es von den Lesungen der anderen biblischen Schriften heraushebt.[70]

Die besondere Herausstellung des Evangeliums wird auch dadurch unterstrichen, daß nur ein ordinierter Amtsträger es liest. Hieronymus nennt als Verkünder des Evangeliums den Diakon,[71] ähnlich die apostolischen Konstitutionen.[72] In der Kirchengeschichte des Sozomenos[73] war das Evangelium vielerorts auch den Priestern vorbehalten. An Festtagen war es sogar dem Bischof als dem obersten Verkünder des Glaubens an seine Gemeinde vorbehalten, nach der Pilgerin Egeria[74] galt das in Jerusalem an jedem Sonntag. In Abend- und Morgenland wurde die Verkündigung des Evangeliums schließlich zur vornehmsten Amtspflicht der Diakone. An Weihnachten galt es im späten Mittelalter als Vorrecht des Kaisers, das Evangelium im vollen Ornat zu singen, zumal die Kaiserkrönung von manchen derart sakramental verstanden wurde, daß sie der Diakonenweihe gleichkam.

Wie auch im lateinischen Ritus erbittet der Diakon vom Priester oder Bischof einen besonderen Segen zur Verkündigung des Evangeliums.

Der Protodiakon hat das Weihrauchfaß zurückgegeben und nähert sich dem Altar. Nachdem er vom ersten Protopresbyter das heilige Evangeliar erhalten hat, geht er zum Bischof, verneigt vor diesem das Haupt und spricht: „Segne, Gebieter, den Verkünder des heiligen Apostels und Evangelisten N." Der Bischof segnet ihn und spricht: „Gott gebe dir, auf die Fürsprache des heiligen, ruhmreichen und allverehrten Apostels und Evangelisten N., das Wort mit großer Kraft zu verkünden zur Erfüllung des Evangeliums von Seinem geliebten Sohn, unserem Herrn Jesus Christus." Auch wird dem verkündigenden Diakon nach dem Evangelium ein besonderer Segen (eigentlich ein „Friedensgruß") zuteil.

In orientalischen Liturgien bis auf den heutigen Tag beibehalten ist auch ein Ruf an die Gemeinde, jetzt achtzugeben, was allerdings illusorisch ist, wird die Lesung in einer liturgischen Sprache gelesen, die das Volk nicht mehr versteht. Hinsichtlich der Art und Weise des Vortrages kennt schon Augustinus die Forderung, das Evange-

---

[70] Zum Evangeliar als gleichsam „liturgisches Gerät" vgl. S. Beissel: Geschichte der Evangelienbücher in der 1. Hälfte des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1906; Romeo de Maio: Das Evangelienbuch auf den ökumenischen Konzilien. Rom 1963.

[71] Ep 147,6 – PL 22, 1200.

[72] II, 57, 7.

[73] VII,19 – PG 67, 1477.

[74] Egeria, Peregrinatio 24,10 – ed. Röwekamp 232f.

Der Bischof segnet den Diakon zur Verkündigung des Evangeliums

lium sei sollemniter zu lesen,[75] denn aus dem Evangelium spricht Christus selbst: „Wir wollen das Evangelium so hören, als wäre der Herr zugegen."[76]
Nachdem der Protodiakon „Amen" gesagt hat, verneigt er sich vor dem Bischof und geht durch die Königstür hinter den Leuchterträgern und den zwei Subdiakonen, von denen der eine das Trikirion, der andere das Dikirion trägt. So geht er und stellt sich auf den Ambo oder an einen anderen vorgesehenen Ort. Der zweite Diakon sagt laut: „Weisheit, steht aufrecht, lasset uns das heilige Evangelium hören." Der Bischof: „Friede allen." Der Chor: „Und mit deinem Geiste." Der Protodiakon: „Lesung aus dem heiligen Evangelium nach N." Der Chor: „Ehre sei dir, o Herr, Ehre sei dir." Der Diakon: „Lasset uns achtgeben."
Der Diakon schreitet mit dem Evangelienbuch durch die geöffnete Königstür der Ikonostase, wieder ein Bild dafür, daß Christus selbst aus der Herrlichkeit des Himmels kam, um die Menschen zu lehren. Er legt das Evangeliar auf ein Pult, das kurz zuvor auf den Ambo gestellt wurde, umgeben von Leuchterträgern. Singend verkündet der Diakon das Evangelium des Tages. Auf die Verkündigung des Evangeliums wiederholt der Chor: „Ehre sei dir, o Herr, Ehre sei dir."

---

[75] Besonders sagt Augustinus dies von der Lesung der Passion an Karfreitag, serm. 218,1,1 – PL 38, 1084. Roetzer 37 bemerkt dazu: „Wenn Augustinus angibt, daß die Leidensgeschichte des Herrn feierlich gelesen wurde, so kann nur ein Vortrag gemeint sein, der sich dem Gesang mehr nähert als die gewöhnliche Lesung."

[76] In Johannem tr. 30,1 – PL 35, 1632: „Nos itaque sic audiamus evangelium quasi praesentem dominum."

Auch für das Evangelium beobachtet die byzantinische Kirche das Prinzip der Bahnlesung; nach Pfingsten beginnt man mit dem Matthäusevangelium, das an 17 folgenden Sonntagen gelesen wird. Darauf folgen 16 Sonntage mit Texten aus dem Lukasevangelium, wobei die fehlenden Stücke für die Werktage vorgesehen sind. Auch gibt es (an den Werktagen der 12.-17. und der 30.-35. Woche nach Pfingsten sowie vom 2.-5. Fastensonntag) eine Bahnlesung aus dem Markusevangelium, während das Johannesevangelium besonders die Sonn- und Werktage der Osterzeit prägt. Diese Bahnlesung der Evangelien hinterläßt ihre Spuren sogar in der Benennung der Sonntage, die man beispielsweise auch als „dritter Sonntag des Matthäus" oder „zehnter Sonntag des Lukas" bezeichnet.

Die „vertraute Unterredung": Zur Homilie in der Feier der Liturgie

Zweifellos gehört die Ansprache des Vorstehers zum ursprünglichen Liturgiegut. Die Lehre und Weitergabe des Glaubens gehören zu den wichtigsten Aufgaben des Bischofs, der in der liturgischen Versammlung deshalb nach den Lesungen das Wort ergreift und das Gehörte auf das christliche Leben anwendet und mahnt, wie es schon bei Justin heißt, „diese schönen Lehren im Leben zu befolgen".[77] Prediger waren aber neben den Bischöfen auch die Presbyter, wobei allerdings die priesterliche Predigt durch die vom Presbyter Arius begonnenen Glaubensstreitigkeiten in Nordafrika zurückgedrängt wurde. Papst Coelestin I. mißbilligte sogar in einem Schreiben an die Bischöfe Südfrankreichs den gegenteiligen Brauch.[78]
Was Justin meinte, ist die „Homilie", ebenfalls ein Begriff, der auch in den neuesten liturgischen Büchern nach der Liturgiereform des 2. Vatikanums vorkommt, der die Predigt meint und dabei doch ein wenig museal wirkt. Obwohl die Grenzen zwischen beiden Bezeichnungen fließend sind, gibt es dennoch einen wichtigen Unterschied zwischen der „Homilie" und der „Predigt": Übersetzt heißt das griechische Wort „Homilia" „vertraute Unterredung".
Wenn es schon bei Justin heißt, der Vorsteher ermahne dazu, all diese schönen Lehren im Leben zu befolgen, dann setzt er voraus, daß die Hörer diese Lehren kennen. Er wendet sich also an gläubige Christen, deren Glaube und deren Leben aus dem Glauben er zu vertiefen sucht durch die Anwendung des im Evangelium Gehörten auf die Glaubensexistenz der Christen, die mit den Verheißungen des Evangelium ja bereits vertraut sind. Zu den Inhalten der Homilie kann auch gehören, daß in ihr die Texte und Riten der Liturgie selbst erklärt werden, wie dies auch das neue Meßbuch für die abendländische Messe wieder empfiehlt. Geschieht dies, dann ist die Homilie „Mystagogie", d. h. Einführung in die heiligen Geheimnisse, damit die Gläubigen immer wieder an sie erinnert werden und an ihnen so teilnehmen können, wie die Liturgie der Kirche dies eigentlich erfordert: bewußt und tätig.

---

[77] Apologie I,67 – Quasten I, 19: ... ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. – Deinde, ubi lector desiit, antistes orantione admonet et incitat ad haec praeclara imitanda.

[78] Ep 21,2 – PL 50, 528-530.

Davon unterscheidet sich die eigentliche „Predigt", die als Verkündigungsrede im engeren Sinn Missionspredigt ist, die sich an die Ungläubigen wendet und sie zum Glauben der Christen bekehren will; sie hat darum auch einen viel lockereren Bezug zur Liturgie als die Homilie.[79] Das, was im Gottesdienst seit alters her auf das Evangelium folgte, war und ist aber Homilie, obwohl sie ihren Platz in der Liturgie der Katechumenen hat und sich damit auch an solche wendete, die noch nicht getauft waren. Aber die Katechumenen hatten sich ja vielleicht aufgrund einer Missionspredigt dazu entschieden, den Glauben anzunehmen. In einer langen Vorbereitungszeit lernten sie ihn kennen, und die sonntägliche „vertraute Unterredung" sollte auch sie in ihrer Entscheidung bestärken und sie vertiefen.

Da der die Homilie Haltende im Namen und Auftrag der Kirche lehrt und damit der Lehrauftrag des geistlichen Amtes besonders deutlich wahrgenommen wird, galt die Ansprache in der Alten Kirche als vorzüglichste Aufgabe des Ortsbischofs als des obersten Glaubenslehrers seiner Gemeinde. In verschiedenen Kirchen war es den Priestern sogar verboten zu predigen, so etwa in Alexandrien, nachdem der Priester Arius mit seiner Leugnung der Gottheit Christi die kirchliche Einheit zerstört hatte. Anderenorts, wo die Bistümer viel größer waren, hatten die Priester schon früh das ausdrückliche Recht zur Predigt. Die Diakone aber sollten dann, wenn ein Priester durch Krankheit beispielsweise verhindert war, aus den aufgeschriebenen Homilien der Kirchenväter vorlesen. Als im Westen das Latein als Liturgiesprache die Teilnahme des Volkes an der Liturgie stark behinderte, wenn nicht gar ganz unmöglich machte, da war die volkssprachliche Homilie das einzige Element in der Liturgie, zu dem die des Lateinischen unkundige Gemeinde unmittelbaren Zugang hatte.

Die Dauer der Predigt war sehr unterschiedlich; Augustinus predigte mit einer Viertelstunde selten kurz, meistens dauerten seine Predigten zwischen 30 und 60 Minuten. Zwischen Prediger und Gemeinde entwickelte sich dabei so etwas wie ein lebendiger Dialog; Zurufe, Äußerungen der Zustimmungen und der Verwunderung waren üblich, am Schluß applaudierte die Hörergemeinde dem Prediger.[80]

Doch sollte sich das frei gesprochene Wort der Ansprache im Abendland aus dem Ritus der Messe herausentwickeln. Schuld daran waren die neuen (Bettel-)Orden des Hochmittelalters, die Dominikaner und die Franziskaner, zu deren Haupttätigkeiten die Predigt zählte, die aber immer weniger Homilie war, sondern „Missionspredigt", jetzt aber im Sinne einer „inneren Mission", einer Neugewinnung von solchen Christen, die durch Sekten und andere „ketzerische" Bewegungen gefährdet waren. Diese oft sehr lang andauernden Predigten wurden mit einem kurzen muttersprachlichen Ritual umgeben, das aus deutschen Gebeten und auch schon volkssprachlichen Kirchenliedern bestand und damit, wenn eine solche Predigt innerhalb der Messe gehalten wurde, einen muttersprachlichen Block bildete, der die eigentliche Meßfeier unterbrach.[81] Als dieser Predigtgottesdienst innerhalb der Messe immer

---

[79] Vgl. Th. Maas-Ewerd: Vom Pronaus zur Homilie. Ein Stück „Liturgie" in jüngster Geschichte und pastoraler Gegenwart (Extemporalia 8). Eichstätt – Wien 1990, 74f.

[80] Vgl. Roetzer 109-111.

[81] Vgl. E. Weismann: Der Predigtgottesdienst und verwandte Formen: Leiturgia III. Kassel 1956, 1-96. 19-25: Die Ausgestaltung einer geschlossenen „Predigtliturgie" (Pronaus) im hohen Mittelalter, bes. 23f.

größere Formen annahm, verselbständigte er sich zu einem eigenen Gottesdienst und rückte auf den Sonntagnachmittag. Er wurde damit zum Grundstock nicht nur der nachmittäglichen Christenlehre, wie es sie bis weit ins 20. Jahrhundert gab, sondern auch für den evangelischen Gottesdienst, der die Struktur dieses Predigtgottesdienstes annahm, selbst aber wieder in der Reformation auf den Sonntagmorgen rückte.[82]

Bis zum 2. Vatikanum galt die Predigt des Priesters in der Messe als „Privatvergnügen", nicht als offizielle Liturgie der Kirche, was sich bis ins 20. Jahrhundert dadurch ausdrückte, daß – regional verschieden – der Priester den Manipel oder gar das Meßgewand zur Predigt ablegte oder daß sogar während der Predigt die Altarkerzen ausgelöscht waren. Auch der Ort der Predigt hatte sich von dem der Eucharistiefeier gelöst; seit dem Zeitalter der Gotik kannte man (schon aus akustischen Gründen) an den Pfeilern des Hauptschiffes angebrachte Kanzeln, deren Name aber noch an die „cancelli" erinnert, jene Abzäunung des Altar- vom Gläubigenraumes, aus der sich in der byzantinischen Kirche die Ikonenwand entwickelte. Erst seit der Reform des 2. Vatikanums betrachtet man die Homilie wieder als integralen Bestandteil der eucharistischen Liturgie; der Priester ist an Sonn- und Feiertagen verpflichtet, eine solche zu halten, an Werktagen ist sie wärmstens empfohlen.[83]

Diese abendländischen Entwicklungen waren der byzantinischen Kirche unbekannt. Hier gab es die Homilie in der Eucharistiefeier immer, und wenn mehrere Priester zusammen mit ihrem Bischof zelebrierten, richteten alle ein Wort an die Gemeinde, wobei der Bischof als letzter das Wort ergriff und gleichsam „amtlich" die Lehrverkündigung der Kirche abschloß. Die Ostkirche hat große Prediger hervorgebracht, am bekanntesten ist der im Jahr 407 verstorbene Johannes, dem man wegen seiner großen Predigtgabe den Beinamen „Goldmund" („Chrysostomos") gab. In allen Epochen der byzantinischen Kirchengeschichte gab es große Prediger, ja sogar Predigtschulen, und die bedeutendsten Predigten wurden in eigenen Sammlungen zusammengefaßt, in sogenannten „Panegyrika".[84]

Unter westlichem Einfluß kommt in einigen byzantinischen Kirchen die älteste Tradition wieder zum Tragen, wonach die Homilie wieder nach dem Evangelium stattfindet, während andere Kirchen noch bei der Tradition der Kommunionvermahnung bleiben und eine Ansprache an die Gemeinde während der Kommunion des Klerus im Altarraum kennen.

---

[82] Vgl, ebd. 27-49: Die Übernahme des Prädikantengottesdienstes durch die Reformation.

[83] Nach Artikel 52 der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums darf die Homilie an Sonn- und Feiertagen nur aus schwerwiegendem Grund ausfallen. Nach den AEM 41 und 42 ist die Homilie integraler Bestandteil der Messe: „Die Homilie ist ein Teil der Liturgie und wird nachdrücklich empfohlen, denn sie ist notwendig, um das christliche Leben zu stärken. Sie soll unter Berücksichtigung des Mysteriums, das gefeiert wird, und der besonderen Bedürfnisse der Hörer, die Schriftlesungen oder andere Texte der Tagesmesse unter einem bestimmten Gesichtspunkt auslegen. An Sonn- und Feiertagen ist in allen Messen, an denen Gläubige teilnehmen, eine Homilie zu halten; für die übrige Zeit ist sie, besonders für die Wochentage des Advents, der Fasten- und Osterzeit, empfohlen und auch für andere Feste und Anlässe, bei denen die Gläubigen zahlreicher zum Gottesdienst kommen. In der Regel soll der Leiter des Gottesdienstes selbst die Homilie halten."

[84] Vgl. Onasch 296: Panegyrikon.

Wurde in der Alten Kirche sitzend gepredigt, so sollte dies die Lehrautorität des Predigers ausdrücken; der Bischof predigte natürlich von seiner Kathedra, seinem „Lehrstuhl". Vom sitzenden Prediger zeugen noch die alten Bezeichnungen „Predigtstuhl" oder im Französischen „la chair" (Stuhl) für den Ort der Predigt. Schon früh aber gab es die Predigt vom Ambo aus, der ja in die Umzäunung des Altarraums („cancelli") integriert war, was sich besonders in großräumigen Kirchen aus akustischen Gründen als Notwendigkeit erwies. Auch in der heutigen byzantinischen Liturgie steht der Prediger auf dem Ambo, jenem halbkreisförmigen Podium vor der Königstür der Ikonostase.

Die „inständige Ektenie"

Wie wir bereits anhand der „Friedensektenie" gesehen haben, kommt das Wort „Ektenie" vom griechischen Wort für „Beharrlichkeit, Inbrunst"; wenn die jetzt folgende Ektenie als „inständige" bezeichnet wird, dann handelt es sich um eine besonders deutliche Herausstellung ihres Flehcharakters, wie er sich in der dreimaligen Wiederholung des „Kyrieeleison" ausdrückt, mit dem das Volk auf die Anrufungen des Diakons antwortet, nachdem auf die beiden ersten Anrufungen nur ein einmaliges „Kyrie" folgt.
Der Diakon betritt den Ambo, hebt seine Diakonenstola, das Orarion, mit der rechten Hand nach oben und beginnt die „inständige Ektenie": „Laßt uns alle aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele sprechen ..." Auf die Bitten für die Kirche mit all ihren Ständen, für die weltliche Obrigkeit und für die jetzt hier anwesende Gemeinde antwortet das Volk mit dem dreimaligen „Kyrieeleison". Wieder beschließt der Priester das Gebet mit einem Lobpreis auf den dreifaltigen Gott: „Denn du bist ein barmherziger und menschenliebender Gott, und dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit", worauf das Volk mit dem „Amen" antwortet.
Daß die Gemeinde nach der Predigt des Vorstehers ein Gebet verrichtete, bezeugt schon der Märtyrer Justin in seiner um 150 n. Chr. verfaßten Verteidigungsschrift: „Alsdann stehen wir alle gemeinsam auf und verrichten Gebete."[85] Auch bei Augustinus schließt eine ganze Reihe von Predigten mit der Aufforderung: „Wendet euch dem Herrn zu!",[86] was bedeutet, daß sich die ganze Versammlung nach Osten wendet, um gemeinsam zu beten. Die Frage stand nur im Raum, ob die noch ungetauften Katechumenen an diesem allgemeinen Gebet teilnehmen durften oder nicht; sie waren ja noch nicht durch die Taufe eingegliedert in die Kirche als mystischen Leib Christi, der durch das Gebet in lebendigem Austausch mit seinem Haupt steht.
Sehr wahrscheinlich wurden die Katechumenen in der Frühzeit nicht zu diesem gemeinsamen Gebet zugelassen und deshalb unmittelbar nach der Predigt entlassen. In Antiochien aber, dessen Liturgie den byzantinischen Ritus nachhaltig beeinflußt

---

[85] Apologie I,67 – Quasten I, 19: ... ἔπειτα ανιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν. – Postea consurgimus simul omnes precesque fundimus.
[86] Vgl. Roetzer 89, 244f.

hat, wurde das Volk aufgerufen, für die jetzt Weggehenden zu beten; während die Katechumenen ausgestreckt auf dem Boden lagen, nannte der Diakon Gebetsanliegen, auf welche die Gemeinde mit dem „Kyrieeleison" antwortete. Dann sprach der Bischof einen feierlichen Segen über die Taufbewerber und entließ sie. In der weiteren Entwicklung wurde diese diakonale Fürbittreihe erweitert und schließlich von ihr eine besondere Ektenie für die Katechumenen abgetrennt, bevor sie entlassen wurden. Diese Ektenie ist uns überkommen als die „inständige Ektenie".

Die Entlassung der Katechumenen

Unmittelbar auf die „inständige Ektenie", auf den sie abschließenden trinitarischen Lobpreis des Bischofs, beginnt der Diakon eine neue Fürbittreihe, deren Anliegen die Gemeinde ebenfalls mit dem „Kyrie" beantwortet, obwohl die Gebetseinladung lautet: „Ihr Katechumenen, betet zum Herrn!" Die im folgenden genannten Gebetsanliegen betreffen ganz die Katechumenen, ihre Glaubensentscheidung und ihre zukünftige Eingliederung in die Kirche durch die Sakramente der „Initiation", der „christlichen Einweihung" durch Taufe, Firmung und den ersten Empfang der Eucharistie. Auch diese Ektenie wird durch einen Lobpreis des Bischofs auf den dreifaltigen Gott abgeschlossen, den die Gemeinde mit dem „Amen" bestätigt. Darauf fordert der Diakon die Katechumenen förmlich auf, die Versammlung zu verlassen: „Alle Katechumenen, geht hinaus! Katechumenen, hinaus! Alle Katechumenen, geht hinaus! Keiner der Katechumenen bleibe!"
Diese Entlassung der noch nicht getauften Katechumenen gab dem ganzen Wortgottesdienst als „Liturgie der Katechumenen" seinen Namen; hier waren sie zugelassen, sollten Gottes Wort hören, in sich aufnehmen und dadurch in ihrer Entscheidung bestärkt werden, Christ zu werden. Das entscheidende Ja zum Glauben der Christen stand aber noch aus; es mußte, solange es erwachsene Taufbewerber gab, völlig frei und ungezwungen in der Tauffeier gegeben werden, die vornehmlich in der Osternacht stattfand. Hier widersagten die Täuflinge endgültig dem Bösen und schlossen sich Christus an als Weg und Ziel christlichen Lebens überhaupt. Bis zu dieser entscheidenden Feier waren sie ja noch nicht Glieder der Kirche, seines mystischen Leibes, und damit auch überhaupt nicht fähig, an der Liturgie als Lebensaustausch[87] zwischen Haupt und Gliedern, zwischen Christus und seiner Kirche, teilzunehmen.
Aber nicht nur diese sich aus dem Selbstverständnis der Kirche und ihres Tuns herleitende Begründung lag hinter der Entlassung der Katechumenen aus dem Gottesdienst, bevor mit der Übertragung der Gaben das Kernstück der Eucharistiefeier begann, sondern auch die Arkandisziplin.
Das lateinische Wort „arcanum" bedeutet zwar auch „Geheimnis", ist aber doch mit einer etwas anderen Nuance versehen, als wenn der Begriff im Zusammenhang

---

[87] Zu diesem Begriff, der für die Liturgietheologie von Johannes Pinsk bezeichnend ist, mit dem aber auch das Liturgieverständnis der byzantinischen Kirche treffend gekennzeichnet werden kann, vgl. E. Amon: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks (Studien zur Pastoraltheologie 6). Regensburg 1988.

militärischer, macht- oder auch wirtschaftspolitisch begründeter „Geheimhaltung" stünde. Wenn in diesem Sinn etwas „geheim" ist, dann handelt es sich um eine Sache, aus deren unbefugter Kenntnis Schaden für eine Gemeinschaft entsteht. Geheimnisträger sind aus diesem Grund unter Strafandrohung zur Geheimhaltung verpflichtet, und deren Bruch wäre Verrat. In diesem Sinn kann weder der Glaube selbst noch seine Feier in der Liturgie geheim sein; der auferstandene Christus selbst erläßt den Missionsbefehl, und Petrus predigt am Pfingsttag der Menge in aller Öffentlichkeit. Eine Geheimhaltung der Zusammenkünfte der Gemeinde mußte es aber in den Zeiten der Verfolgung schon geben, und auch in unseren Zeiten gibt es verschiedenerorts noch „Untergrundkirchen"; nur wer wirklich zum Kern gehörte, wußte um Ort und Zeit der Versammlungen. Daß aber die Feier der Liturgie selbst in diesem Sinn nicht eine geheimnisumwobene Sache war, zeigt schon ihre Beschreibung in der Verteidigungsschrift des Justin aus der Mitte des 2. Jahrhunderts.

„Arkan" ist eine „Geheimhaltung", deren Wurzeln in einer Scheu liegen, das Wertvollste, das man besitzt, also für Christen ihr Glaube und seine Feier in der Liturgie, könnte durch Bloßlegung vor solchen, die (noch) keinen Zugang zu ihm haben, zu gering geachtet oder gar verunehrt werden. Aus diesem Grund führte man die Katechumenen während ihrer Vorbereitungszeit auf die Taufe zwar in die Glaubenswahrheiten ein, nicht aber in die Feier der Liturgie selbst. Empfingen sie schließlich in der Osternacht die Taufe, so folgte in der Woche nach Ostern die Zeit der „mystagogischen Katechesen": In der Taufe hatten sich die Taufbewerber Christus unwiderruflich angeschlossen, jetzt waren sie „reif" dafür, in die liturgische Feier der Mysterien Christi eingeführt zu werden; nichts anderes heißt „Mystagogie", „Einführung in die Mysterien".

Mit zunehmender Ehrfurcht behielt man in späteren Zeiten das „Arkanum" jedoch auch für die Getauften bei; man empfand die heiligen Handlungen als derart heilig, daß man glaubte, sie vor dem Zugang „gewöhnlicher" Menschen verbergen zu müssen; in dieser sehr problematischen Entwicklung liegt auch eine der Wurzeln für die Ikonenwand im Osten und für die „Kanonstille" im Westen, jenen erst durch die Liturgiereform abgeschafften Brauch, das Eucharistische Hochgebet samt den Wandlungsworten vom Priester leise beten zu lassen.

Aus diesen Gründen wurden die Katechumenen also aus der gottesdienstlichen Versammlung entlassen, bevor die eucharistische Handlung begann. In der Alten Kirche gab es sogar einen feierlichen Entlassungssegen durch den Bischof, der den Katechumenen die Hand auflegte. Aber nicht nur sie, sondern auch alle jene „öffentlichen Büßer", die durch schwere Schuld liturgieunfähig geworden waren und darauf warteten, nach Erfüllung ihrer Bußzeit durch die feierliche Lossprechung wieder zur eucharistischen Gemeinde zugelassen zu werden, verließen jetzt den Gottesdienst. Von diesen unterschiedlichen Entlassungen („missio"), die alle mit einem Segen verbunden waren, wird auch der für das gesamte Abendland typische Name „Messe" für die Eucharistiefeier hergeleitet.[88]

---

[88] Vgl. dazu: J. A. Jungmann: Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes missa. In: ders.: Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke. Innsbruck – Leipzig: 1941, 34-52; ders. MS I, 232.

Je mehr aber die Kindertaufe die der Erwachsenen und damit auch das Katechumenat ersetzte, desto anachronistischer wurde im Lauf der Zeit auch die Entlassung der Katechumenen aus der Liturgie. Schon der heilige Bekenner Maximus erwähnt Mitte des 7. Jahrhunderts, daß die Entlassungsriten auch jene beträfen, die sich zur Mitfeier der Liturgie unwürdig fühlten. Obwohl der Entlassungsritus auch heute noch in allen liturgischen Büchern des byzantinischen Ritus enthalten ist, wird er in der ukrainischen und in den meisten griechischen Kirchen wegen seines anachronistischen Charakters übergangen. Es wäre jedoch zu überlegen, ob dieser Entlassungsritus in heutigen Zeiten, in denen das gelebte Christsein zunehmend weniger selbstverständlich wird und in denen sich wieder vermehrt erwachsene Taufbewerber in einem längeren Katechumenat bewußt für den Glauben entscheiden, nicht wieder einen Sinn haben könnte. Zumindest sollte für die Katechumenen gebetet werden, wie dies ja auch die abendländischen Fürbitten tun, da besonders während der österlichen Bußzeit in den Fürbitten der Vesper die Bitte für Taufbewerber ständig wiederkehrt.

Eine kleine, unscheinbare Handlung des Bischofs am Altar stellt das Bindeglied zwischen der Liturgie der Katechumenen und der Eucharistiefeier dar.

Während der Diakon die Fürbittreihe für die Katechumenen und die Entlassung spricht, entfaltet der Bischof auf dem Altar das bislang unter dem Evangelienbuch zusammengefaltet liegende Eileton (oder Iliton) [89] mit dem darin eingeschlagenen Antimension, auf das die eucharistischen Gaben niedergestellt werden.

Bereits erwähnt wurde der von Anton Baumstark aufgestellte Grundsatz, daß sich älteste Liturgietraditionen am ehesten an liturgisch hochwertigen Festtagen erhalten haben. Dies demonstriert die abendländische Liturgie des Karfreitags: Der Altar ist völlig entblößt. Bevor das Allerheiligste zur Kommunionausteilung vom Ort der Aufbewahrung auf den Altar übertragen wird, werden auf diesem nicht nur Leuchter abgestellt und angezündet, sondern auch ein Tuch ausgebreitet, das in den „normalen" Messen zusammengefaltet auf dem Kelch liegt und jetzt erst auf dem Altar entfaltet wird, das „Corporale" (von „Corpus" – „Leib", weil auf ihm der Leib und das Blut Christi ruhen). Das Corporale ist heute in Serviettengröße; einst jedoch, wie eben am Karfreitag, war es das Altartuch selbst, mit dem der Altar zur Feier der Eucharistie gedeckt wurde. Man behielt es in West und Ost (als „Eileton" bezeichnet) bei, als man den Altar auch außerhalb der Liturgie gedeckt ließ. Das Entfalten des Eileton weist also schon auf die Übertragung der Gaben und damit auf die Feier der Eucharistie hin.

---

[89] Vgl. M. Kunzler: Art. „Iliton". In: LThK³, V, 1996, Spalte 422f.

Kapitel 14

Die „Liturgie der Gläubigen"

Der Übergang von der Liturgie der Katechumenen zu derjenigen der Gläubigen, zur eigentlichen Feier der Eucharistie, vollzieht sich nach den liturgischen Büchern fast unmerklich: Der Diakon singt den Entlassungsruf und leitet völlig unvermittelt zur Gläubigenliturgie über: „... keiner der Katechumenen bleibe, nur ihr Gläubigen, wieder und wieder lasset uns in Frieden zum Herrn beten."

Das Gebet der Gläubigen

Im Ablauf der Liturgie folgen drei Fürbittreihen (Ektenien) unmittelbar aufeinander: die „inständige Ektenie" mit dem dreimaligen „Kyrie" des Chores oder der Gemeinde als Antwort auf die Gebetsanliegen, die Ektenie für die Katechumenen mit dem Entlassungsritus und der Überleitung zur Gläubigenliturgie und schließlich das jetzt folgende Gebet der Gläubigen, das nur noch aus einigen wenigen Anrufungen des Diakons besteht, die denen der Friedensektenie ganz zu Anfang der Liturgie entsprechen. Währenddessen spricht der Bischof am Altar leise zwei Gebete, die ganz auf die jetzt beginnende Gläubigenliturgie abgestimmt sind.

Dieses in seiner Länge sehr gekürzte Gebet der Gläubigen ist der letzte Rest jenes gemeinsamen Betens der Gläubigen nach der Entlassung der Katechumenen, von dem man in der Alten Kirche annahm, daß an diesem Gebet die ja noch ungetauften Taufbewerber nicht teilnehmen dürften. Auch nach dem Zeugnis des heiligen Augustinus mußten alle, die nicht zur Kirche gehörten, nach der Predigt die gottesdienstliche Versammlung verlassen, nur die Gläubigen blieben und begannen die Eucharistiefeier mit dem allgemeinen Gebet.[1]

Es war diese Stelle der ursprüngliche Ort für das große Fürbittgebet der Gemeinde, das im Osten im Lauf der Zeit als „Friedensektenie" an den Anfang der heiligen Handlung rückte.

Weil alle Christen vor jeder Unterscheidung durch das Weiheamt als Träger des Allgemeinen und Königlichen Priestertums in den Fürbitten für alle Menschen und die ganze Welt ihr priesterliches Amt ausüben, sollen sie zu jeder Eucharistiefeier gehören.[2]

Darum sind die Fürbitten wirkliche *Für*-Bitten, also Bitten für solche, die nicht in der liturgischen Versammlung zugegen sind, und keine *Uns*-Bitten, in denen die Anwesenden für sich selbst bitten. Schon allein die Tatsache, daß Gemeindeglieder

---

[1] Serm. 49,8,8 – PL 38, 324: „Ecce post sermonem fit missa catechumenis: Manebunt fideles, vernietur ad locum orationes." Roetzer 113.

[2] So die Empfehlung der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch, Artikel 45, zu dem man wissen muß, daß die Fürbitten nach jahrhundertelanger Pause erst durch die Liturgiereform des 2. Vatikanums wiederbelebt worden sind. Vgl. A. Heinz: Die Oratio fidelium im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Vaticanum II. In: LJ 30 (1980) 7-25; vgl. Th. Maas-Ewerd: Fürbitten. Inhalt und Form nach den Normen des II. Vatikanums. In: BiLi 39 (1966) 140-157.

in der Liturgie als Versammlung der Familie Gottes fehlen, ist ein hinreichender Grund, für sie zu beten, für die Kranken, Gefangenen, im Glauben Gefährdeten. Die Fürbitten drücken so die Zusammengehörigkeit der Christen, ihre geschwisterliche Verantwortlichkeit füreinander, vor allem aber ihre priesterliche Aufgabe für die ganze Welt aus.

Die Aufforderung zum Fürbittgebet als einem priesterlichen Tun der Gläubigen (vgl. 1 Petr 2,9) steht schon im Neuen Testament (1 Tim 2,1-4); es soll in einer entsprechenden Ordnung geschehen, die das neue Römische Meßbuch modellhaft vorgibt: „für die Anliegen der Kirche, für die Regierenden und das Heil der ganzen Welt, für alle von verschiedener Not Bedrückten, für die Ortsgemeinde".[3] Auch Augustinus kennt eine feste Reihenfolge der zu nennenden Anliegen: Die erste Bitte gilt nach 1 Tim 2,2-4 der weltlichen Obrigkeit. Es folgt die Fürbitte für die Katechumenen. Die dritte Fürbitte gilt den Gläubigen und bittet um ihre Standhaftigkeit im Glauben.[4]

Was die Weise des allgemeinen Gebets der Gläubigen betrifft, so erwähnt Justin d. Märtyrer:[5] Wenn der Vorsteher seine Predigt beendet hat, „stehen wir alle zusammen auf und verrichten Gebete". Ebenfalls erwähnt Hippolyt v. Rom dieses Gebet; Cyprian v. Karthago nennt es „communis oratio";[6] auch Augustinus kennt denselben Begriff,[7] wobei eine große Anzahl von Predigten mit einer Formel endet, die zum allgemeinen Gebet überleitet, wobei sich die Gemeinde – wie damals üblich – nach Osten wandte. Dabei entsprach die Fürbittweise ganz der in Rom üblichen, also Gebetsnennung durch den Bischof, Aufforderung zum privaten Gebet und zusammenfassende Oration des Bischofs.[8]

Das, was die Feier der Liturgie der Gläubigen als Opfer des neuen Bundes bedeutet, kommt gut in jenen beiden Gebeten zum Ausdruck, die der Bischof in der byzantinischen Liturgie leise während der Anrufungen des Diakons spricht. Im ersten dieser Gebete wird das Beten der Christen auf eine Ebene gestellt mit der Darbringung des unblutigen Opfers: „Nimm an, o Gott, unser Gebet, und mache uns würdig, dir Gebete und Bitten und unblutige Opfer für dein ganzes Volk darzubringen." Ohne Schuld und Ärgernis, versehen mit dem Zeugnis eines guten Gewissens, soll der Mensch vor Gott stehen; dies kann er nur „durch die Kraft deines Heiligen Geistes". Im zweiten Gebet bittet der Bischof Gott, er möge uns an Leib und Seele von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes reinigen, er lasse uns „ohne Schuld und Tadel vor deinem heiligen Altar stehen" und gewähre „allen, die mit uns beten, Vervollkommnung im Leben, im Glauben und in der geistigen Einsicht".

Man könnte meinen, der Bischof betet hier in erster Linie für sich selbst als derjenige, der im Namen und Auftrag der Kirche Gott ein Opfer darbringen würde. Aber es geht hierbei nicht um ein neues Opfer, sondern um das betende, d. h. im Nennen

---

[3] AEM 45.

[4] Vgl. Roetzer 114f.

[5] Apologie I,67 – Quasten I, 19: ... ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν. – Postea consurgimus simul omnes precesque fundimus.

[6] De orat. dom. c. 8 – CSEL 3, 271.

[7] Ep. 55,18,34 – CSEL 34, 209 – Roetzer 113.

[8] Vgl. Roetzer 114f.

der Anliegen sowie im Lobpreis vertrauende Eintreten der Menschen in das Opfer Christi, das er als der menschgewordene Gottessohn seinem Vater am Kreuz darbrachte in dem vollendeten Vertrauen, daß die Hingabe des Menschseins an Gott die Fülle des Lebens bewirkt. Alle Christen sind durch die Taufe mit Christus, ihrem Haupt, verbunden. In der Feier der Liturgie sollen sie eintreten in den jetzt gegenwärtigen Opferakt ihres Hauptes Christus, sollen – ihm gleich – alle ihre Sorgen und Anliegen vertrauensvoll dem Vater übergeben, so wie Christus am Kreuz voll Vertrauen sein Leben in die Hände seines Vaters legte und daraus die Auferstehung folgte. Immer wieder ergeht die Einladung, das eigene Leben vertrauensvoll der göttlichen Liebe zu überantworten; ihre Verheißung ist der Friede, wie es bald im Hymnus des Cherubinischen Lobgesangs anläßlich der feierlichen Übertragung der bereiteten Gaben vom Rüsttisch zum Altar heißen wird: „Laßt uns jetzt ablegen jede irdische Sorge!"

Das Cherubikon, der Lobgesang der Cherubim, und das priesterliche Vorbereitungsgebet

Unmittelbar nach dem letzten „Amen" beginnt der Chor bzw. die Gemeinde sehr feierlich und langsam, den ersten Teil des Cherubikon zu singen: „Wir stellen geheimnisvoll die Cherubim dar und singen der lebenspendenden Dreifaltigkeit den Lobgesang des Dreimalheilig. Laßt uns jetzt alle irdische Sorge ablegen." Dieser Hymnus wird unterbrochen und nach Segenssprüchen des Protodiakons und des konzelebrierenden Priesters, der den Kelch trägt, zu Ende geführt: „Um zu empfangen den König des Alls, den Engelscharen unsichtbar umgeben. Halleluja, Halleluja, Halleluja".

Wenn der Hymnus beginnt, räuchert der Diakon wie zu Beginn und während des Halleluja vor dem Evangelium den Altar, den Rüsttisch, die heiligen Ikonen, den Bischof, die konzelebrierenden Priester und das Volk; dabei betet er den 51. (50.) Psalm. Währenddessen betet der Bischof leise das Gebet zum Cherubinischen Hymnus, das über die Bedeutung des nun Folgenden in reichem Maß Aufschluß gibt. Seine Herkunft ist unsicher; man weiß, daß es zuerst der Basilius-Liturgie zugehörte und erst im Mittelalter Eingang in die Chrysostomos-Liturgie gefunden hat.

Sein erster Gedanke mutet auf den ersten Blick befremdend an: „Niemand, der ein Sklave seiner fleischlichen Begierden und Leidenschaften, ist würdig, sich dir zu nahen und hinzutreten, um den heiligen Dienst zu verrichten vor dir, o König der Herrlichkeit. Dir zu dienen ist groß und furchtbar selbst für die himmlischen Mächte."

Was sind die „fleischlichen Leidenschaften und Begierden", von denen in diesem Gebet die Rede ist? Sind es Ausdrücke für die Leiblichkeit des Menschen, für seine Sexualität, die ja in der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte des Christentums oft genug alles andere als positiv bewertet wurden? Verbirgt sich dahinter eine Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit, deren außerchristliche Ursprünge heute allgemein anerkannt sind? Über weite Strecken der Interpretationsgeschichte wird man dieses Verständnis annehmen müssen, so wie es oben im Zusammenhang mit den Apologien vor Beginn der liturgischen Feier schon aufgezeigt worden ist.

Die Wahrheit ist aber um vieles tiefer. Hinter dem Begriff „Fleisch" verbirgt sich in der Bibel immer die menschliche Endlichkeit. Das „nackte Fleisch" ist eine theologische Größe, die die Gottferne, das Abgeschnittensein vom göttlichen Lebensstrom, bezeichnet, der ja offenbar wurde mit dem Sündenfall. Dieser ist nach Symeon auch die Ursache für alle Scham; der von Gott getrennte Mensch des Anfangs verbirgt sich im Garten Eden vor den Augen Gottes; er flieht vor Gottes lebenschaffendem Blick als Wesen, das sich seiner Entscheidung bewußt geworden ist, nur noch vergängliches „Fleisch" sein zu wollen.[9] Der Mensch ist gemeinsam mit „dem Vieh, das verstummt" (Ps 49,21), Leben in sterblichem Fleisch, „der Tod führt sie auf seine Weide wie Schafe, sie stürzen hinab zur Unterwelt" (Ps 49,15). Das dem sicheren Untergang geweihte Fleisch rebelliert gegen den Geist, gegen die fundamentale, auf der Gottebenbildlichkeit beruhende und darum nur aus dem Glauben zu verstehende Unzufriedenheit mit der Endlichkeit dieser Welt. Der in seinen fleischlichen Begierden und Leidenschaften gefangene Mensch ist derjenige, der sich mit seinem Sein zum Tode abgefunden zu haben glaubt, der sich durch die sichtbaren, genießbaren und auch froh machenden Dinge der Welt darüber hinweggetröstet glaubt, daß es eines Tages mit ihm vorbei ist. Die Dinge dieser Welt sind ihm zum Ersatzsinn für sein Dasein geworden, Vergängliches für den Vergänglichen, der ißt und trinkt und hurt, denn morgen ist er tot. Der Nervenkitzel der sichtbaren und genießbaren Welt, die doch ebenso nur „Fleisch" ist, ebenso vergänglich ist wie der Mensch selbst, hat ihn in seinen Bann geschlagen; er kann sich auch unter der Etikette einer sich sehr vornehm gebenden Kultur verbergen![10]

Das „Begehren" als „Aufbegehren" gegen Endlichkeit und Tod ist als „Sehnsucht" nach dem immer Größeren, als fundamentale Unzufriedenheit mit dem Gegebenen eine von Gott kommende Gabe. „Fleischliches Begehren" aber ist die Perversion des Ursprünglichen, das krampfhafte Suchen nach einem Lebenssinn in und durch die vergänglichen Dinge der Schöpfung, welches die Suche nach der Fülle des Lebens in Gott vergessen macht und dessen tiefste Ursache die verzweifelte Resignation vor dem Tod ist.

Unversöhnlich steht diesem fleischlichen Begehren die Lebensfülle des allheiligen Gottes gegenüber. Ihm zu dienen, d. h., sich ihm anzuvertrauen und aus dieser Übergabe des eigenen Daseins seine Lebensfülle zu erhalten, ist furchtbar, denn jedes Geschöpf, auch die Engel des Himmels, ist in seinem Dienst ständig mit der Wahrheit seiner Geschöpflichkeit konfrontiert, das Leben nicht aus sich selbst, sondern allein aus Gott zu besitzen.

Der zweite Gedanke beinhaltet die Grunddaten der Heilsökonomie, der Heilsgeschichte: Während die Engel des Himmels diese Grundwahrheit der Schöpfung liebend anerkannten und daraus ihr ewiger Lobpreis folgt, verursachte der Mensch in

---

[9] Vgl. Symeon von Thessaloniki, Erga theol. B 9-176. 127-131; vgl. N. P. Bratsiotis: Art. basar. In: ThWAT I, 850-867.

[10] Vgl. den Kulturskeptizismus bei Guardini, Liturg. Bildung 89f.; J. Pieper, Muße und Kult. München 1955, 51. Die resignierende Abfindung mit Endlichkeit und Tod kann nach J. Pieper: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München ²1964, 51, derart unkenntlich sein, daß sich hinter der Fassade einer „an sich durchaus sympathischen, rein vitalen Lust an Tanz, Musik, Umtrunk", hinter der Maske einer „mehr oder weniger forcierten Lebenszuversicht" das Nein zum Dasein kunstvoll verbergen kann.

seinem Nein Gott gegenüber den ursündlichen Abfall der Schöpfung von Gott und damit ihr Verderben. Sie und den Menschen in ihr heimzuholen in die Lebensfülle, die nur aus Gott kommen kann, ist Christus „aus unaussprechlicher Güte ohne Wechsel und Veränderung" Mensch geworden. Er hat den Menschen „die heilige Feier dieses unblutigen Opferdienstes übergeben", damit sie in der Feier der heiligen Liturgie als Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch immer wieder neu mit seinem göttlichen Leben erfüllt werden, der bis in die tiefsten Tiefen menschlicher Existenz herabgestiegen ist, um die Menschen dort abzuholen, bis wohin sie fallen können, und sie in die Himmel zu erheben, wo er nach Tod und Auferstehung als Herr der Welten thront.

Der dritte Gedanke dieses Gebetes ist ganz im Sinn der persönlichen Buße dessen, der da betet. Niemand, auch nicht der härteste Asket, ist ohne Sünde, ohne fleischliche Begierde, die es ihm zuweilen schwermacht, sich in völligem Vertrauen dem liebenden Gott zu überantworten. Für sich selbst betet der Bischof, aber auch im Namen derer, mit denen er zusammen die heilige Liturgie feiert, denn das, was er in diesem Gebet aussagt und bekennt, gilt ja grundsätzlich für alle Menschen. Dennoch hat aber dieses Gebet einen besonderen priesterlichen Charakter: „Befähige mich mit der Kraft deines Heiligen Geistes, angetan mit der Gnade des Priestertums, an diesem deinem heiligen Tisch zu stehen und den Dienst ... zu verrichten." Das hat nichts mit Klerikalismus zu tun, sondern mit der (Dienst-)Aufgabe des Bischofs und des Priesters, in der heiligen Liturgie durch sein Amt Christus selbst darzustellen und ihn den Sinnen der Menschen so zu vergegenwärtigen, wie eine Ikone es tut. Er soll gemäß seiner Amtspflicht all das, was die liturgischen Texte von ihm verlangen, so sagen und vollziehen können, wie es die Liturgie als Lebensaustausch zwischen Himmel und Erde verlangt. Das übersteigt die Kraft sündiger Menschen, und deshalb ruft der Priester den Heiligen Geist gleichsam auf sich selbst herab, damit das, was jetzt zu tun und zu beten ist, dem gemäß sei, was Tat und Gebet beinhalten.

Der vierte Gedanke reiht die Liturgie ein in das Heilsgeschehen: „Denn du bist ja der Opfernde und der Geopferte, der Empfangende und der Austeilende, Christus, unser Gott, und dir wollen wir die Ehre erweisen mit deinem anfanglosen Vater und dem allheiligen, guten und lebenspendenden Geist."

Hätte man im Mittelalter oder vor Ausbruch der Reformation einen abendländischen Theologen gefragt, wer denn der Empfänger des Meßopfers sei, dann hätte er ganz selbstverständlich geantwortet: Gottvater! Er hätte am Vorabend der Glaubensspaltung noch viel Genaueres sagen können: Die Kirche opfert dem Vater in jeder Messe seinen eingeborenen Sohn immer wieder neu auf, damit sich der über die Sünden der Menschen erzürnte Vater auch immer wieder neu der Welt erbarme und sie verschone. Damit liegt folgende Gleichung auf der Hand: Je mehr Messen gehalten werden, je mehr erhält der Vater seinen Sohn als Opfergabe, je mehr Gnade und Sündenvergebung kommen dabei heraus, desto sicherer ist das Heil.[11] Bei

---

[11] Vgl. E. Iserloh: Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck (RST 73/74). Münster 1950; ders.: Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert. In: ZKTh 83 (1961) 44-79; neu abgedruckt und hier zitiert: E. Iserloh: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge (RSTSuppl. 3). 2 Bde., Münster 1985, I, 374-413.

Luther und anderen Vertretern der Reformation galt dieser Handel als vollendeter Ausdruck der Gottlosigkeit, das Meßopfer als „vermaledeite Abgötterei".[12]
In Byzanz stritt man über das Meßopfer aber schon im 12. Jahrhundert und unter einem ganz anderen Gesichtspunkt. Der erwählte Patriarch von Antiochien, Soterichos Panteugenos, hatte die These aufgestellt, wenn Christus geopfert werde, dann könne er nicht zugleich Empfänger des Opfers sein, wie es das Gebet des Zelebranten aussagt, sondern Empfänger des Opfers seien allein der Vater und der Heilige Geist. Eine konstantinopolitanische Synode von 1156 verwarf jedoch diese Ansicht, die in der Konsequenz eine Minderstellung Christi als der zweiten Person in der Dreifaltigkeit bedeutet. In der Tat kann es sich nicht darum handeln, Gottvater eine Opfergabe zukommen zu lassen, damit die Menschen dadurch Vergebung und Gnade finden. Unerträglich wird dieser Gedanke, „verwendet" man als eine solche Opfergabe Gottes einziggeborenen und ewigen Sohn, dem Vater gleich in der Gottheit.[13]
Wie das Gebet selbst sagt, ist Christus „ohne Veränderung" Mensch geworden, wirklicher und voller Mensch, und er hat diese angenommene Menschennatur am Kreuz Gott dem Vater als Opfer dargebracht, indem er sein angst- und schmerzerfülltes Menschsein Gott übergab und in seine Lebensfülle einführte. Welchem Gott? Natürlich dem dreifaltigen Gott, also auch sich selbst als der zweiten Person in der Trinität. In diesem Sinn ist er Opferpriester (Darbringer), Opfergabe (seine Menschennatur) und Opferempfänger (als der in der Gottheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist gleiche ewige Gottessohn).[14]
Christus führt als Gottes ewiger Sohn im Opferakt des Kreuzes Menschendasein in die Lebensfülle der Dreifaltigkeit ein. Er ist mit Vater und Geist der Empfangende der Menschennatur und der Austeilende der göttlichen Lebensfülle, wie sich dieser Lebensaustausch jetzt in der Liturgie der Menschen als Abbild der himmlischen Liturgie und als geheimnisvolle Gegenwart der Heilsgeheimnisse selbst ereignet. In diesen Lebensaustausch treten die Menschen ein, die jetzt zusammen die Liturgie feiern und sich darin ihrem Haupt Christus anschließen; sie werden als seine Glieder mit ihm ihr Menschendasein Opfernde und so mit Christus Geopferte, aber auch sein Leben Empfangende.

Die Vollendung der Proskomidie durch den Bischof

Das nun Folgende unterscheidet die bischöfliche Liturgie doch sehr von der priesterlichen, denn nun erfolgt die Vollendung der Proskomidie durch den Bischof selbst, während in der von einem Priester zelebrierten Feier diese Gabenbereitung als Ganzes vor Beginn der Katechumenenliturgie stattfindet.

---

[12] Vgl. N. Halmer: Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der Messe. In: Divus Thomas 21 (1943) 63-78.
[13] Vgl. J. Meyendorff: Le Christ dans la théologie byzantine. Paris 1969, 271-275.
[14] Ebd. 273: „La valeur sotériologique du sacrifice du Christ consiste précisément dans le fait que le prêtre, la victime et le Dieu qui revoit l'offrande ne sont qu'Un. Le sacrifice fut donc offert non pas au Père seul, mais à la Trinité, car le Fils, devenu homme et assumant la position de prêtre et de victime, n'a pas pour cela abandonné son siège à la droite du Père."

Hat der Bischof das Vorbereitungsgebet beendet, so wäscht er sich die Hände. Diener bringen Becken und Kanne, der Bischof spricht über das Wasser ein Segensgebet, dessen Inhalt doch sehr an eine Weihwassersegnung erinnert: „Herr, unser Gott, du hast die Wasser des Jordan durch deine Erscheinung geheiligt. Sende auch jetzt die Gnade deines Heiligen Geistes herab, und segne dieses Wasser zur Heiligung deines ganzen Volkes, denn du bist gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." Eine Händewaschung steht schon seit früher Zeit in Zusammenhang mit der Gabenbereitung; und wenn der Bischof jetzt die Proskomidie vollendet, dann erinnert dies noch an frühe Zeiten, in denen die Gabenbereitung auch im Osten erst nach dem Wortgottesdienst erfolgt. So begann nach Kyrill von Jerusalem[15] die Gläubigenmesse im Jerusalem des 4. Jahrhunderts damit, daß der Diakon dem Zelebranten wie den Konzelebranten zur Händewaschung das Wasser reichte. Und auch nach dem ersten römischen Ordo wäscht der Papst seine Hände, bevor er an den Altar tritt, um die Opfergaben des Klerus entgegenzunehmen und die eigenen Gaben auf dem Altar niederzulegen.[16]
Hat der Bischof zusammen mit allen konzelebrierenden Priestern den ganzen Cherubinischen Hymnus dreimal gebetet, begibt er sich zum Rüsttisch. Dort stehen die vom Priester schon bereiteten Gaben, nur fehlen auf dem Diskos ja noch die Gedächtnispartikel für die Lebenden und die Verstorbenen; auch ist die Verhüllung noch zu vollziehen. So schneidet der Bischof selbst aus den Prosphoren die entsprechenden Gedächtnispartikel, beräuchert und verhüllt die Gaben und vollendet so die Proskomidie mit den üblichen Worten und Gesten, die der Priester vor Beginn der Katechumenenliturgie verwendet.

Der Große Einzug

Zum dritten Mal wiederholt sich die große Beweihräucherung, die damit – wie vor dem Evangelium – darauf hinweist, daß sich nun ein weiterer Höhepunkt der Liturgie nähert. Wieder werden der Altar, der Rüsttisch mit den Gaben, die Ikonostase, die Zelebranten und das Volk beweihräuchert, wobei der nach oben steigende Rauch so etwas ist wie ein „Sursum corda" ohne Worte, ein Eingehülltwerden in den „Wohlgeruch des Heiligen Geistes", der von den Herzen der Menschen Besitz ergreift und sie zum Himmel erhebt.
Der Bischof nimmt das große Velum, den Aër, von den Gaben und legt es auf die linke Schulter eines der Diakone und spricht: „Erhebt eure Hände zum Heiligtum, und preiset den Herrn." Dann nimmt der Bischof den Diskos und stellt ihn mit aller Vorsicht und Ehrfurcht auf das Haupt des Protodiakons. Nachdem der Protodiakon ein wenig zur Seite getreten ist, naht sich der erste Archimandrit oder der erste der Priester dem Bischof und verneigt sich vor ihm. Er empfängt vom Bischof

---

[15] Cat. Myst. 5,2 – ed. Röwekamp 146f.
[16] OR I, 76 – Andrieu II, 92.

den Kelch, küßt ihn und die Hand des Bischofs. Die anderen Priester tragen den Löffel, die Lanze und alle anderen liturgischen Gefäße. Der Bischof setzt die Mitra auf.
Der Protodiakon verläßt den Altarraum durch die nördliche Tür der Ikonostase, hinter ihm gehen zwei Diakone, die die Rhipidien über dem Diskos halten. Dann kommen die Priester; der dem Rang nach Erste von ihnen trägt den heiligen Kelch. Auch hinter ihm gehen zwei Diakone, die das Rhipidion über dem Kelch halten.
Die übrigen Diakone aber gehen mit Rauchfässern voran. Vor der nördlichen Tür der Ikonostase stehen schon zwei Leuchter bereit, die von Altardienern getragen werden. Ihnen geht jener voran, der den Bischofsstab trägt; vor ihnen allen geht jener Diener mit dem angezündeten Leuchter, der damit schon den Bischof von seiner Residenz in die Kirche begleitete.
Der Protodiakon spricht, wenn er durch die Türen kommt: „Euer aller rechtgläubigen Christen gedenke Gott, der Herr, in Seinem Reiche allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit."
Der Bischof tritt durch die Königstür der Ikonostase, beweihräuchert dreimal den heiligen Diskos, nimmt ihn vom Haupt des Protodiakons, betritt den Altarraum und stellt den Diskos auf den Altar.
Erneut kommt der Bischof vor die heiligen Türen. Jener Erste der Priester, der den Kelch trägt, spricht laut: „Unseres seligen Großerzbischofs und Metropoliten N. (oder: unseres von Gott geliebten Bischofs N.) gedenke Gott, der Herr, in Seinem Reich, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit."
Der Bischof beweihräuchert den Kelch, nimmt ihn entgegen und sagt laut: „Unseres hochheiligen, allgemeinen Hohenpriesters N., des Papstes in Rom, unseres seligen Großerzbischofs N., unseres hochgeweihten Erzbischofs N., unseres von Gott geliebten Bischofs N., des gesamten Priester-, Diakonen- und Mönchsstandes, unseres von Gott behüteten Volkes, seiner Regierung und seines ganzen Heeres, der edlen, unvergeßlichen Stifter und Wohltäter dieses heiligen Gotteshauses und euer aller rechtgläubigen Christen gedenke Gott, der Herr, in Seinem Reich allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit." Der Chor antwortet mit dem „Amen" und beschließt den Cherubinischen Hymnus, indem er dessen zweiten Teil singt: „Um zu empfangen den König des Alls, den Engelscharen unsichtbar umgeben. Halleluja, Halleluja, Halleluja".
Durch die Königstür ins Allerheiligste eingetreten, stellt der Bischof den Kelch auf den Altar; dann nimmt er die Velen von Diskos und Kelch und legt sie auf den Altar beiseite. Ebenso nimmt er von der Schulter des Diakons den Aër, beräuchert ihn und bedeckt damit die heiligen Gaben, indem er spricht: „Der edle Josef nahm deinen makellosen Leib vom Holze des Kreuzes, hüllte ihn in reines Leinen, bedeckte ihn mit duftenden Kräutern, und legte ihn in ein neues Grab."
Aus dem rein technischen Vorgang der Gabenübertragung wurde im Zuge der Kommentierung und der Ausfaltung der zeremoniellen Riten durch die Väter auf diese Weise eine äußerst feierlich gestaltete Prozession, in der sich die himmlische Liturgie auf das menschliche Tun herabsenkt; thematisiert wird dies durch das im Cherubinischen Hymnus selbst vorkommende Verbum εἰκονίζειν – abbilden, wodurch sich die auf Erden feiernde Gemeinde als den Sinnen zugängliche Abbil-

dung der unsichtbaren Wirklichkeit versteht und den Dienst der Engel am Thron Gottes für sich beansprucht.[17]
Zum erstenmal wird die feierliche Übertragung dieser Gaben vom Rüsttisch zum Altar von Pseudo-Dionysios beschrieben.[18]
Die Pracht dieser Prozession drohte das Nachfolgende derart in den Schatten zu stellen, daß schon Patriarch Eutychios von Konstantinopel (552-565 n. Chr.) dagegen Einwände erhob. Es ist heute nur noch schwer vorstellbar, daß in Konstantinopel im Jahre 535 an der Hagia Sophia und ihren Nebenkirchen 60 Priester, 100 Diakone, 40 Diakoninnen, 90 Subdiakone und 110 Lektoren und 25 Kantoren Dienst taten.[19] Wenn diese alle sich am Großen Einzug beteiligten, kann man sich die Prachtentfaltung vor Augen halten, die diese Prozession besessen haben muß.
Ein weiteres Problem kündigte sich schon in der Erklärung an, die um das Jahr 410 Theodor von Mopsuestia über den Großen Einzug gab: Sehr vom griechischen Symboldenken herkommend, unterscheidet er gar nicht mehr die noch unkonsekrierten Gaben von Brot und Wein von der eigentlichen Eucharistie. Vor allem nahm der Große Einzug Formen einer Verehrung der dabei mitgetragenen Opfergaben an, die immer mehr als problematisch empfunden wurden. Schon im Kontext der Proskomidie herrschte ja eine reiche Symbolik des „Lammes" und der mit ihm auf dem Diskos zur Darstellung gekommenen Kirche. Wenn die Gläubigen also vor den natürlichen Gaben niederfallen, ist das dann nicht eine Verehrung, die nur den konsekrierten Elementen zusteht, deren Wandlung aber noch gar nicht erfolgt ist?[20] Die Gefahr einer entsprechenden Fehldeutung verstärkt sich noch durch die Segenssprüche, die der Protodiakon und der Erste der Priester mit den noch unkonsekrierten Gaben in den Händen über die versammelte Gemeinde sprechen.
Noch im 14. Jahrhundert kämpfte der griechische Theologe Nikolaos Kabasilas um das rechte Verständnis des Großen Einzugs: Er weiß noch um die ursprüngliche, rein technisch bedingte Notwendigkeit, die Gaben zur Eucharistiefeier auf den Altar zu übertragen, und sieht in der feierlichen Prozession ein Abbild des triumphalen Einzugs Christi in Jerusalem am Palmsonntag. Er verwahrt sich jedoch gegen eine „eucharistische Anbetung" der noch unkonsekrierten Gaben und meint, die Mißbräuche stünden in Zusammenhang mit der feierlichen Übertragung der konsekrierten Gestalten in der „Liturgie der vorgeweihten Gaben", einer Vesper mit Kommunionausteilung, zu der die in der letzten Liturgie konsekrierten Gestalten feierlich auf den Altar übertragen wurden in einer Prozession, die dem Großen Einzug bis heute sehr ähnelt.[21]

---

[17] Vgl. Schulz, Liturgie 182-186.
[18] De eccl. hierarch. III,2 – Quasten VI, 20f.; vgl. Jungmann MS II, 7.
[19] Vgl. J. Mayer: Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia (Flor. Patr. 42). Bonn 1938, 34f.; A.-A. Thiermeyer: Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen. In: W. Gross (Hg.): Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche. München 1996, 53-63. 59.
[20] Zur Interpretation des Großen Einzugs bei Theodor von Mopsuestia und den Folgen vgl. Kucharek, Liturgy 494ff.
[21] Kabasilas, Explicatio 24 – ed. Salaville 162-164. Zu Nikolaus Kabasilas vgl. Kucharek, Liturgy, 498f.; Schulz, Liturgie 208.

Die Bezugnahme des Großen Einzugs auf den Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag[22] erscheint aber gerade auf dem Hintergrund der ursprünglichen Herkunft dieser Prozession als technisch notwendige Gabenübertragung zum Altar sinnvoll: Christus zieht in Jerusalem ein, um sein Opfer zu vollenden. Am Palmsonntag schon strahlt jener Sieg über den Tod auf, wie er am folgenden Sonntag, dem Ostersonntag, aus diesem Kreuzesopfer hervorgehen sollte. Dieser in der Weltgeschichte einmaligen, im Mysterium jedoch immer neu gegenwärtigen Opferbewegung des Herrn schließt sich seine Kirche an in ihren Gaben von Brot und Wein, auf dem Diskos ja augenscheinlich dargestellt in der Bereitung des Lammes mit den Gedächtnispartikeln, in der Nennung der verschiedenen Stände der Kirche in den Segenssprüchen des Diakons und des Priesters. Die Kirche folgt Christus gleichsam auf den Altar, um mit ihm eins zu werden in seinem Opfer, das er am Kreuz darbrachte; sie folgt ihm durch das Kreuz in die Lebensfülle des dreifaltigen Gottes.

Opfergebet und Opferektenie

Das nun Folgende setzt das Eintreten der die Liturgie feiernden Gemeinde in die aufopfernde Einführung der Menschennatur durch Christus fort. Die deutlich in zwei Abschnitte geteilte Fürbittreihe des Diakons wird durch das Opfergebet des Bischofs unterbrochen, und die Ektenie selbst unterscheidet sich deutlich von der Friedensektenie zu Beginn der Liturgie.
Diese Ektenie erinnert ebenfalls noch an alte Zeiten, in denen das Volk selbst seine Gaben für die Feier der Eucharistie und die Bedürfnisse der Kirche mitbrachte. So schenkte Kaiser Konstantin der römischen Lateranbasilika „altaria septem ex argento purissimo", aber es gab doch zu jener Zeit nur einen einzigen Altar in der Kirche! Deshalb werden die „sieben Silberaltäre" der Lateranbasilika als Tische gedeutet, auf die entsprechend den sieben Diakonen Roms die Gaben für sieben „Caritasbezirke" niedergelegt wurden. Klauser vermutet gar, daß die Entstehung des Querschiffs damit zusammenhängt, denn man brauchte für die Aufstellung dieser „Altäre" eben Platz.[23]
Anderenorts, vor allem auf fränkischem Boden, gab es noch lange einen Opfergang der Gläubigen: Nach dem Credo formierte sich eine Prozession: Männer, Frauen, Priester und Diakone erinnern an das Volk von Jerusalem, das sich nach der Deutung des Amalar von Metz auf Christus zubewegte. Brot und Wein bildeten auch hier neben anderen Geschenken die Gaben der Gläubigen, wobei der Zelebrant den Opfernden bis zu einem gewissen Punkt in der Kirche entgegenging. So wurden neben Brot und Wein auch Güter geopfert, die für den Bedarf der Kirche, des Gottesdienstes und der Armenfürsorge bestimmt waren, also auch Öl für die Lampen,

[22] Vgl. Schulz, Liturgie 155.
[23] Vgl. Jungmann MS II, 11.

Weihrauch und Wachs. Im Mittelalter wurde es sogar üblich, „pretiosa ecclesiae utensilia" auf den Altar niederzulegen. Darunter konnten sogar Immobilien in Form einer Schenkungsurkunde sein. Alle diese Opfergaben wurden abgegeben unter einer „frommen Meinung", gleichsam als leibhaft gewordenes Gebet. Alle diese leibhaften Ausdrucksweisen der Gottes- und Nächstenliebe und des Gebetsgeistes durch die Opfergaben faßte der zelebrierende Priester zusammen im Gabengebet.
Eine ähnliche Funktion erfüllt die Ektenie zur Darbringung der Gaben: Mit den Gebetsanliegen des Diakons und dem bischöflichen Gebet („Nimm auch von uns Sündern dieses Gebet an, und laß es zu deinem heiligen Altar gelangen") zur Gabendarbringung sollen die Gebetsmeinungen der vielen zur Eucharistiefeier Versammelten mit den Gaben als Ausdruckszeichen ihrer Hingabe vor das Angesicht Gottes gelangen.

Der Friedenskuß

Der Bischof wünscht allen Versammelten den Frieden: „Friede allen." Der Chor antwortet: „Und mit deinem Geiste." Darauf ruft der Diakon: „Lasset uns einander lieben, damit wir einmütig bekennen", worauf der Chor fortführt: „Den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit".
Der Bischof verneigt sich dreimal und betet dabei leise jedesmal: „Ich will dich lieben, Herr, meine Stärke; der Herr ist meine Burg und meine Zuflucht."
Dann legt der Bischof die Mitra ab und küßt die mit den Velen bedeckten heiligen Gaben, zuerst von oben den Diskos, ebenso den Kelch, sodann den Altar. Darauf legt der Bischof die Mitra wieder an. Entsprechend ihrer Rangordnung treten alle Konzelebranten heran; sie küssen die heiligen Gaben, ebenso der Gewohnheit entsprechend die Schulter des Bischofs.
Der Bischof spricht: „Christus ist in unserer Mitte." Der den Kuß Empfangende antwortet: „Er ist es, und Er wird es sein."
Jeder der Diakone küßt das Kreuz auf seinem Orarion, und sodann tauschen sie mit den gleichen Worten wie der Bischof und die Priester den Friedenskuß auf die Schulter aus. Danach ruft der Protodiakon laut: „Die Türen, die Türen. In Weisheit laßt uns achtgeben."

Der Kuß ist eine Ausdrucks- und Handlungsgebärde[24] für intime Beziehung, wie der Altarkuß zu Beginn und am Ende der Messe, der Kuß des Evangelienbuches nach der Verkündigung der Frohbotschaft oder der Friedenskuß, den die Christen in alter Zeit austauschten. Gerade wegen seiner Intimität unterlag der Kuß schon früh einer stilisierenden Tendenz.

Was heute leider fast ausschließlich unter sexistischem Aspekt gesehen wird, war im Palästina zur Zeit Jesu ein eindeutiges Zeichen der Zuneigung und Liebe. Christus selbst wirft dem Pharisäer Simon vor, ihn nicht geküßt zu haben, was seine mangelnde Liebe zeige im Gegensatz zur Sünderin (Lk 7,45). Mit einem Kuß verrät Judas seinen Herrn. Jemanden zu küssen, einen Menschen mit dem Mund zu berühren, das zeigt an: Dieser Mensch gehört zu mir, er ist mir so viel wert, daß er ein Teil meiner selbst ist, den ich mir geradezu einverleiben will mit dem Teil meines Körpers, der der Nahrungsaufnahme dient; anders gesagt: Der Kuß zeigt, daß man jemanden „zum Fressen gern hat", daß man jemandem so sehr verbunden ist, daß der andere geradezu zu einem Teil der eigenen Persönlichkeit geworden ist. Christus verheißt dann seine geheimnisvolle Gegenwart, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20). In seinem Namen versammelt zu sein bedeutet aber, als Glieder seines Leibes in einer liebenden Verbundenheit eins zu sein, die den anderen annimmt als Teil seiner selbst, da wir alle über Christus als Haupt seines geheimnisvollen Leibes miteinander in engster Verbindung stehen. Unfriede und Haß zerstören nicht nur diese Gemeinschaft in Christus, sondern machen die Menschen zu dieser Einheit unfähig, in der Folge also liturgieunfähig; ohne Frieden ist keine Feier der Liturgie möglich!

Als Zeichen der gegenseitigen Liebe spielte der Friedenskuß schon seit alters her in der Liturgie eine bedeutende Rolle; schon der Märtyrer Justin bezeugt, daß ihn die Christen nach dem gemeinsamen Gebet zu Beginn der eigentlichen Eucharistiefeier untereinander austauschten. Nach dem Kirchenvater Tertullian ist der Friedenskuß ein „Zeichen des Gebetes" („signaculum orationis"), mit dem das gemeinsame Beten sozusagen besiegelt wurde durch den Erweis der gegenseitigen Liebe.[25] Hippolyt von Rom schreibt in seiner „Apostolischen Überlieferung", daß der Friedenskuß nicht den ungetauften Katechumenen gegeben wurde, weil sie noch nicht zur kirchlichen Gemeinschaft gehörten, daß der Bischof aber den Neugetauften nach der Firmung, die damals ja noch unmittelbar auf die Taufe folgte, die nun gegebene Gemeinschaft ausdrückte, indem er ihnen den Friedenskuß gab.[26]

Der Friedenskuß erhielt in Ost und West eine unterschiedliche Plazierung in der Eucharistiefeier. Die byzantinische Liturgie behielt den älteren Standort vor dem Hochgebet bei, während Augustinus für Nordafrika aber schon den Brauch bezeugt, den Friedenskuß nach dem Vaterunser auszutauschen: „Nach dem Vaterunser wird gesagt: Der Friede sei mit euch! Und die Christen küssen sich mit heiligem Kuß."[27] Nach der liturgischen Neuordnung Papst Gregors des Großen rückte

---

[24] Vgl. Heiler, Gebet 103f.

[25] De oratione 18 – CSEL 20, 191.

[26] Trad. Ap. 18 – ed. Geerlings 251.

[27] Enarr. in Ps 124,10 – PL 37, 1656. Roetzer 131: „Post ipsam (orationem dominicam) dicitur: Pax vobiscum, et osculantur se Christiani in osculo sancto."

auch in Rom der Friedensgruß an diese Stelle, und Jungmann[28] ist der Meinung, man hätte ihn dorthin gesetzt als Besiegelung der Vaterunserbitte: „wie auch wir vergeben unseren Schuldigern". Schon zu Zeiten Gregors betrachtete man den Friedensgruß als ein Element der Kommunionvorbereitung. So erzählt Gregor in seinen Dialogen, daß eine Gruppe von Mönchen, die vom Schiffbruch bedroht sind, sich den Friedensgruß geben und dann die Eucharistie zu sich nehmen, die sie bei sich führen.[29]

Als Kommunionvorbereitung gilt der Friedenskuß auch im Osten: Nach der Schilderung des Sophronius († 638)[30] läßt die Wüsteneremitin Maria von Ägypten dem greisen Mönch, der ihr die Kommunion bringt, zuerst den Friedenskuß geben, bevor sie die Gestalten empfängt. Die Verbindung von Friedenskuß und Kommunion wurde so eng gesehen, daß die Canones des Theodor von Canterbury die Bestimmung enthalten: „Diejenigen, die nicht kommunizieren, kommen auch nicht zum Friedensgruß und zum Kuß in der Kirche."[31] Vor allem in Klöstern war die Verbindung von Friedenskuß und Kommunionempfang sehr eng. Es wurde zur Regel, daß der Friedenskuß eine Vorbedingung oder zumindest eine äußerst geeignete Vorbereitung auf die Kommunion war. Rudimentär war dies noch im Caeremoniale episcoporum[32] bis 1955 enthalten, nach dem der Kommunikant dem die Kommunion reichenden Bischof die Hand oder den Ring küssen sollte.

In der Folgezeit erhielt der Friedenskuß im Abendland einen fast sakramentalen Charakter, was noch durch den Gebrauch einer sogenannten „Kußtafel" hervorgehoben wurde: Der Priester küßte ein kleines Bildnis des Gekreuzigten und gab es zum Kuß den anderen Mitfeiernden weiter; man empfand den Friedenskuß als etwas vom Altar und damit von Christus selbst Ausgehendes und nicht mehr als Bezeugung des gegenseitigen Friedens als Voraussetzung zur heiligen Handlung selbst.

Die Beteiligung des Volkes am Friedenskuß über den Kreis der Kommunikanten hinaus blieb im Westen, besonders seit er mit Hilfe der Kußtafel vom Altar geradezu als Gabe kam, lange lebendig. Diese „sakramentale" Sichtweise fand ihren Ausdruck auch im Friedensgruß, der vom Altar ausging und „wie eine Botschaft, ja wie eine Gabe, die aus dem Allerheiligsten kommt, an die übrigen und an das Volk weitergegeben"[33] wurde. Als solche Gabe mußte auch der Zelebrant den Friedensgruß selbst empfangen, und er tat dies, indem er den Altar küßte.[34] Es bleibt bei der Regel, daß Männer nur Männer und Frauen nur Frauen küssen, was bereits bei Tertullian begegnet, allerdings mit einer besonderen Akzentsetzung: Er meint, kein heidnischer Ehemann werde es dulden, daß sich seine christliche Frau zum Friedenskuß

---

[28] Jungmann MS II, 401.

[29] Dial. III,36 – PL 77, 304 C.

[30] Vita s. Mar. aegypt. 22 – PG 73, 687 B.

[31] n. 50, P. W. Finsterwalder: Die Canones Theodori. Weimar 1929, 274: „Qui non communicant, nec accedant ad pacem neque ad osculum in ecclesia."

[32] II,29,5.

[33] Jungmann MS II, 405 unter Bezugnahme auf den Ordo Romanus I.

[34] Bei den Byzantinern küssen Priester und Diakon nach dem Friedensgruß an die Gemeinde die bedeckten heiligen Gaben und tauschen den Friedenskuß aus mit den Worten: „Christus ist in unserer Mitte." – „Er ist es und wird es sein." Vgl. Kallis 114ff.

einem christlichen Bruder nahe.[35] Diese Regel ließ sich ohne große Schwierigkeiten einhalten wegen der gerade deswegen in den Kirchen eingeführten getrennten Plazierung der Geschlechter auf eine Männer- und Frauenseite.

Die liturgische Erneuerung im Abendland ist ganz von dieser quasi-sakramentalen Ersatzfunktion des Friedenskusses oder -grußes abgekommen. Man sieht darin heute eine Geste brüderlicher Verbundenheit, mehr noch der gegenseitigen Vergebung und Aussöhnung als Voraussetzung einer würdigen Feier der Eucharistie. Deshalb wird auch überlegt, dem Friedensgruß in der abendländischen Messe den Platz wiederzugeben, den er in der Alten Kirche einmal innehatte und den er in der byzantinischen Liturgie immer noch besitzt: am Eingang der Eucharistiefeier.[36]

Die byzantinische Liturgie schlägt zwischen einer „sakramentalen" Sicht des Friedenskusses und einer rein horizontalen Betrachtungsweise einen Mittelweg ein: Der Friedenskuß ist als Erweis des gegenseitigen Friedens vor dem Hochgebet gelegen und damit ein Auftakt zum gemeinsamen Glaubensbekenntnis und zur Feier des Opfers Christi. Da aber der Zelebrant zuerst die bedeckten Gaben und den Altar küßt, nimmt er sozusagen den Frieden von Christus und gibt ihn den Mitfeiernden weiter. Auch dies drückt ja eine Grundwahrheit des christlichen Friedens aus: Wie der Glaube, so ist auch der ihm entwachsende Friede nicht Menschenwerk, sondern Christi Gabe, die empfangen werden muß. Als solche ist der Friede unter Christen mehr als mitmenschliche Solidarität, sondern Anteil und Weitergabe des von Gott kommenden Schalom.

Als Gabe des Herrn ist der Friede der Gläubigen untereinander aber nicht nur Voraussetzung zu einer würdigen Feier der Eucharistie, sondern sogar zur Wahrung des rechten Glaubens! Die Aufforderung des Diakons, einander zu lieben, wird begründet, „damit wir einmütig bekennen" den Glauben an die lebenspendende Dreieinigkeit. Der Unfriede unter den Gläubigen hat Auswirkungen auf den rechten Glauben; eine Zwietracht wegen irdischer Dinge und Angelegenheiten wird sich einmal in einer Uneinigkeit im Glaubensbekenntnis selbst auswirken, da schließlich auch der gemeinsame Glaube nicht mehr geteilt wird!

In den Begleitworten des Friedenskusses drückt sich zudem das aus, was die Theologie als „eschatologischen Vorbehalt" bezeichnet, der sich in dem Gegensatzpaar „schon – noch nicht" niederschlägt. Der Bischof grüßt die Konzelebranten: „Christus ist unter uns", diese antworten jeweils: „Er ist es, und er wird es sein." Er ist gegenwärtig, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, geheimnisvoll, nur im Glauben zugänglich, den Sinnen des Menschen entzogen und nur zugänglich in den Sakramenten der Kirche. Er wird in seiner göttlichen Herrlichkeit offenbar am Ende der Tage. Analog verhält es sich mit dem Frieden: Er ist geheimnisvolle Wirklichkeit für die Glaubenden, die einander sich in jener Würde erkennen und respektieren, die aus der Gotteskindschaft kommt. Dieser Friede ist aber gefährdet,

---

[35] Ad uxorem II,4 – CSEL 70, 117.

[36] Vgl. A. Heinz: Ein anderer Ort für den Bußritus. In: LJ 40 (1990) 109-119; ders.: Das Friedensgebet in der römischen Messe. In: H. Feilzer / A. Heinz / W. Lenzen-Deis (Hg.): Der menschenfreundliche Gott (FS Thome). Trier 1990, 165-183; ebenfalls abgedruckt in: E. Nagel (Hg.): Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch. Freiburg – Basel – Wien 1995, 39-54.

und er wird erst volle, unverlierbare Wirklichkeit, wenn Christus in all seiner Herrlichkeit wiederkommt.
Der Friedensgruß leitet zum Glaubensbekenntnis über durch den Ruf des Protodiakons, die Türen zu schließen. Auch dieser Ruf ist – wenn man will – ein ebenso museales Überbleibsel aus der Alten Kirche wie die Entlassung der Katechumenen. Mit dem Glaubensbekenntnis nähert sich die Feier der Anaphora, dem Eucharistischen Hochgebet. Um so mehr gilt jetzt das Gesetz der Arkandisziplin, das auch die Grundlage der Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers an die Katechumenen erst kurz vor ihrer Taufe bildete. Um so verständlicher war das Abschließen der Kirchentür vor dem Eintritt der Feier in ihren innersten Kern mit dem Glaubensbekenntnis. Wie sehr dieser geschichtliche Hintergrund nach dem Aufhören des Katechumenates und der allgemeinen Einführung der Kindertaufe in Vergessenheit geraten war, zeigt noch die Interpretation des Türschließens vor dem Glaubensbekenntnis durch Maximos den Bekenner. Nach ihm bedeutet „das Schließen der Türen der heiligen Kirche nach der gesegneten Lesung des heiligen Evangeliums und nach der Hinausweisung der Katechumenen sowohl das Vergehen der stofflichen Dinge wie den nach jener schrecklichen Scheidung und dem noch schrecklicheren Richterspruch sich vollziehenden Einzug der Würdigen in die geistige Welt, d. h. in das Brautgemach Christi, sowie die vollständige Entfernung der den Sinnen eigenen Irrtumstätigkeit".[37]

Das Glaubensbekenntnis

Der Bischof setzt die Mitra ab. Dann nehmen die Konzelebranten den Aër, das große Kelchvelum; der Bischof neigt sein Haupt so tief, daß die Konzelebranten den Aër einem Baldachin gleich über das Haupt des Bischofs halten. Gemeinsam mit dem Volk sprechen sie leise das Glaubensbekenntnis.
Das Glaubensbekenntnis in der Eucharistiefeier hat eine bewegte Geschichte, deren Abschluß seine Einführung in die abendländische Messe im Jahre 1014 bildet.
In diesem Jahr wurde Heinrich II. in Rom vom Papst zum Kaiser gekrönt, und der Kaiser vermißte in der Krönungsmesse etwas, was in seiner deutschen Heimat schon als fester Teil zur Feier der Messe gehörte: das Glaubensbekenntnis. Auf das Erstaunen des Kaisers hin gab man ihm zur Antwort, die römische Kirche sei niemals von Irrtum und Irrglaube berührt worden und habe es nicht nötig, so oft das Glaubensbekenntnis zu wiederholen. Papst Benedikt VIII. gab jedoch dem Drängen des Kaisers nach und führte das Credo auch in die abendländische Messe ein, wobei sich aber die Regel entwickelte, nach der es nur an Sonntagen und solchen Festen gesungen wird, die in den einzelnen Aussagen des Glaubensbekenntnisses selbst Erwähnung finden.
Das Glaubensbekenntnis wurde zunächst nicht für die Feier der Eucharistie verfaßt, sondern hatte seine ursprüngliche Funktion in der Tauffeier, weshalb es auch mit der Einzahl des seinen Taufglauben Bekennenden beginnt: Ich glaube.

---

[37] H. U. v. Balthasar: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln ²1961, 391.

Die Bezeichnungen „Symbolum" und „Apostolisches Glaubensbekenntnis" leiten sich von einer 404 geschriebenen Schrift des Tyrannius Rufinus her, nach welcher die zwölf Apostel vor ihrem Auseinandergehen zur Mission die einzelnen Glaubensartikel „zusammengestellt" (symballein) hätten. Daher rührt die Bezeichnung „Symbolum apostolicum", die nichts mit „Symbol" im üblichen Sinn zu tun hat, sondern mit dem griechischen Wort „zusammentragen"; das „Symbol" als das „Zusammengetragene" ist in diesem Sinn auch anwendbar auf das übliche Verständnis dieses Begriffes: In einem „Symbol" sind zwei Wirklichkeiten zusammengetragen, eine sichtbare und eine unsichtbare! Die Legende, das Glaubensbekenntnis sei von den zwölf Aposteln zusammengetragen worden, wurde im 8. Jahrhundert in einer Augustinus zugeschriebenen Predigt fortgeführt und die einzelnen Artikel sogar mit den Namen der Zwölf versehen. Das „Apostolicum" ist in Wahrheit ein römisches Taufbekenntnis, wie wir es bei Hippolyt vorliegen haben, und geht möglicherweise auf das Pontifikat Papst Viktors (189-197) zurück.[38]

Das „kurze" Apostolische Glaubensbekenntnis hatte in der römischen Tauffeier seinen Platz, wie sie die Traditio Apostolica des Hippolyt beschreibt:[39] Ein Diakon stieg mit dem Täufling in das Taufbecken, der die Taufe spendende Priester oder Bischof stand an dessen Rand. Der Täufer legte dem Täufling die Hand auf und fragte ihn in einer dreigliedrigen, an das Apostolicum erinnernden Formel nach dem Glauben. Jeweils nach der Antwort „Ich glaube" tauchte ihn der Spender mit der auf dem Haupt liegenden Hand in das Taufwasser.

Der Name des anderen „großen" Glaubensbekenntnisses lautet „nizäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis" und verweist damit auf die großen Konzilien der Alten Kirche, in denen es um die Gottheit Jesu Christi, um die des Heiligen Geistes und damit um die fundamentalen Wahrheiten des Glaubens ging. Dieses Glaubensbekenntnis wurde aber nicht etwa von diesen Konzilien verfaßt, sondern existierte bereits vorher in den einzelnen Kirchen des Ostens mit lokalen Abweichungen und wurde auch dort im Taufritus, nicht aber in der Eucharistiefeier verwendet. Der Text dieses Glaubensbekenntnisses geht auf die Taufliturgie Jerusalems zurück, und als das Konzil von Chalkedon 451 n. Chr. darin den Glauben der Christen vollständig und irrtumsfrei ausgedrückt sah, fand es im Osten rasche Verbreitung. Sein Name rührt also daher, daß es den Glauben, wie ihn die großen Konzilien der Frühzeit gegenüber dem Irrtum abgrenzten, zusammenfassend wiedergibt.

Wie der byzantinische Geschichtsschreiber Theodorus Lektor[40] berichtet, hat Patriarch Timotheus von Konstantinopel (511-517) als erster angeordnet, das Glaubensbekenntnis in jeder Eucharistiefeier zu beten, um dadurch gewissen Verdächtigungen gegenüber seiner eigenen Rechtgläubigkeit vorzubeugen. Das Beispiel aus Konstantinopel wurde nun im gesamten Osten bald nachgeahmt. Weil ein Küstenstreifen Spaniens damals unter byzantinischer Herrschaft stand, kam der Brauch über Spa-

---

[38] Vgl. J. N. D. Kelly: Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie. Göttingen ³1972, 9-11, 103-132.

[39] Trad. Ap. 21 – ed. Geerlings 256-271; vgl. die tabellarische Übersicht bei A. Jilek: Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion (Kleine liturgische Bibliothek 3). Regensburg 1996, 60f.

[40] Hist. eccl. fragm. II,32 – PG 86, 201.

nien auch ins Abendland: Anläßlich des 3. Konzils von Toledo im Jahr 589 bekehrte sich der Westgotenkönig Reccared mit seinem Volk vom Arianismus, und es wurde bestimmt, daß das Glaubensbekenntnis in jeder Messe zu beten sei. Ein weiterer Traditionsstrang reicht vom Orient über Irland und die Angelsachsen bis nach Aachen, wo Karl der Große es in den Gottesdienst der Pfalzkapelle aufnahm. Hier war es also schon heimisch, als Heinrich II. es in Rom selbst zu seinem Erstaunen vermißte.

In Spanien aber hatte sich eine folgenschwere Änderung des Textes entwickelt, die bis zum heutigen Tag Konflikte zwischen Ost und West hervorrief und der konfessionellen Polemik auf beiden Seiten viel Zündstoff lieferte. Dem Bekenntnis des Heiligen Geistes wurde hinzugefügt, daß die dritte Person der Dreifaltigkeit nicht allein vom Vater, sondern auch vom Sohn ausgeht, auf lateinisch: „Qui ex Patre Filioque procedit". Von daher erhielt die Auseinandersetzung auch ihren Namen: der Streit um das Filioque.[41] Papst Leo III. hatte Kaiser Karl d. Gr. wohl gestattet, das Glaubensbekenntnis in der Messe zu beten, aber dazu geraten, den spanischen Zusatz des „Filioque" besser zu unterlassen. Dennoch hat sich das „Filioque" im Abendland durchgesetzt.

Der Vorwurf, den der Osten schon sehr bald an die Adresse des Westens richtete, war massiv: Dieser habe die gemeinsame Basis des Glaubensbekenntnisses verlassen, wie es die großen Konzilien streng definiert und gegen das Verbot einer jeden neuen Hinzufügung abgeschlossen hatten. Bis zum heutigen Tag sehen die meisten orthodoxen Theologen im Filioque-Zusatz einen Widerspruch zu der Lehre von der gleichen Göttlichkeit der dritten Person in der Dreifaltigkeit mit den beiden anderen. Man argumentiert folgendermaßen: Wenn der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, dann muß er nach dem Sohn hervorgebracht worden sein, er hat demnach einen „späteren" und zudem anderen Ausgang als der Sohn selbst und erscheint damit in den Augen orthodoxer Theologen in der abendländischen Theologie als Gottheit „zweiter Klasse". Leider war es die konfessionelle Polemik, die im Lauf der Jahrhunderte diese Argumente in aller Feinheit ausarbeitete. Sicherlich kann man das Filioque nach orthodoxer Interpretation häretisch verstehen, genausogut aber auch rechtgläubig, wofür es schon in der Theologie der Kirchenväter nicht wenige Anhaltspunkte gibt.[42]

Ein in der Theologiegeschichte immer wieder gebrauchtes Bild mag dies zu verdeutlichen versuchen, wobei wir von der Bezeichnung der zweiten Person in der Dreifaltigkeit als „Wort" ausgehen, wie es am Anfang des Johannesevangeliums steht.

Wenn ein Mensch ein Wort spricht, dann „äußert" er sich, er entläßt etwas aus seinem Inneren nach außen, und zwar zweierlei: einmal das Wort, wie man es hört, je nach den Vokalen hell oder dunkel klingend, ein- oder mehrsilbig. Sodann aber auch zugleich mit dem Wort seinen „Geist", seine Bedeutung oder seinen Begriffsinhalt, so daß man sich sogleich eine Vorstellung von dem machen kann, was das Wort aus-

---

[41] Vgl. L. Vischer (Hg.): Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Berichte und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich) (Ökumenische Rundschau, Beiheft 39). Frankfurt 1981.

[42] Vgl. M. Kunzler: Die Florentiner Diskussion um das Filioque vom 14. März 1439 im Licht des Palamismus. In: Annuarium Historiae Conciliorum 21 (1989) 334-352.

sagt, wenn man es hört. Natürlich ist derjenige, der die Bedeutung des Wortes mit dem Wort selbst äußert der redende Mensch, aber die Bedeutung oder „der Geist" des Wortes ist ganz und gar an das geäußerte Wort gebunden, so daß man vom „Geist des Wortes" sprechen kann.
Wenn Menschen ein Wort sprechen, so ist dies ein Vorgang, der nur Sekundenbruchteile in Anspruch nimmt. Wie aber „spricht" Gott, für den es keine Zeit gibt, sondern nur ein ewiges Jetzt? Wie sollte er sich „äußern" und damit etwas außerhalb seiner selbst setzen, was nur als Klanggebilde einige Sekundenbruchteile währte? Wenn Gottvater sich „äußert", etwas ins Sein setzt, was außerhalb seines eigenen Ichs, seiner Persönlichkeit ist, dann „spricht" er sein ewiges Wort, er zeugt vor aller Zeit das „Wort, das im Anfang war und das bei Gott war und das selbst Gott ist" (vgl. Joh 1,1-17). Wenn er so sein ewiges „Wort" spricht, dann sagt er zugleich mit diesem Wort auch seinen „Geist", der damit vom Vater ausgeht, aber so unverrückbar mit dem Wort selbst verbunden ist, daß er „auch vom Sohn ausgeht" oder, wie es im Abendland die klassische Lehre wurde, als Person gewordene Liebe den Vater mit dem Sohn verbindet. Auf diese Weise kann man das Filioque theologisch rechtfertigen.
Als sich verschiedene byzantinische Kirchen zu einer Union mit der römischen entschieden, da war es im Zuge dieser konfessionellen Auseinandersetzung zwischen Ost und West nur selbstverständlich, daß man den Unierten das Bekenntnis des Filioque im Glaubensbekenntnis vorschrieb. Anders zeigt sich dies in den heutigen liturgischen Büchern für die griechisch-katholische Liturgie: Zwar ist das Filioque vorhanden aber es ist in Klammern gesetzt, so daß es nicht verpflichtend erscheint und beide theologischen Traditionen hier als berechtigte und rechtgläubige Wege der Theologie ihre Anerkennung finden.
Während der Chor oder die Gemeinde das Glaubensbekenntnis singt, geschieht am Altar Eigenartiges: Der Priester nimmt den Aër, das große Kelchvelum, hält ihn an zwei Ecken und wedelt damit vor den Gaben. Noch Eigenartigeres geschieht in der bischöflichen Liturgie: Der Bischof verneigt sich tief vor dem Altar, und die konzelebrierenden Priester ergreifen den Aër an seinen vier Ecken, halten ihn wie einen Baldachin über seinem Haupt und bewegen ihn ein wenig.
In den Kommentierungen der Liturgie gibt es für diesen Ritus die unterschiedlichsten Deutungsversuche. Der Ursprung dieses Ritus ist sehr prosaisch: Auf das Credo folgt ja das Eucharistische Hochgebet mit der Wandlung der Gaben; also nahm man vom Diskos und vom Kelch die heiligen Decken ab. Um zu vermeiden, daß kleine Insekten die heiligen Gestalten verunreinigen, wedelte man mit den Decken darüber.[43] Schnell aber erhielt dieses Wedeln eine mystische Bedeutung, und die meisten Kommentare verbinden es mit einer Herabkunft des Heiligen Geistes.[44]

---

[43] So auch schon die Begründung für das Wedeln mit den Rhipidien während des Eucharistischen Hochgebetes im 8. Buch der Apost. Konst. VIII, 12,3 – ed. Metzger 178f.; vgl. auch Kucharek, Liturgy 549.

[44] Kucharek, Liturgy 548: „The most common explanation is that it represents the descent of the Holy Spirit upon the holy gifts. A beautiful thought – but far more logical and convincing if it were taking place during the consecration or the epiclesis ... Others see in it the soaring of the Holy Spirit over the promeval abyss at the creation of the world, or as the part played by the Holy Spirit in the events recounted by the Creed."

Daran ist eines sehr richtig: Wenn ein Mensch voll innerer Überzeugung seinen Glauben bekennt, so ist dies nicht sein Werk, sondern das des Heiligen Geistes, denn „niemand kann sagen, Jesus Christus ist der Herr, wenn nicht im Heiligen Geist" (1 Kor 12,3). Der im Bekenntnis geäußerte Glaube ist sein Geschenk; er schenkt den Glauben stets neu und ist demnach in den Menschen, die das Glaubensbekenntnis beten, gegenwärtig. Wo geglaubt wird, da ist ständig auf eine gewisse Weise Pfingsten, da ereignet sich das Herabkommen des Geistes im Sturm, worauf das Wedeln mit den Kelchdecken hinweist.

Die Anaphora – das Eucharistische Hochgebet

Mit der Anaphora, dem Eucharistischen Hochgebet, erreicht die Feier der Liturgie ihren Höhepunkt. Allen Hochgebeten gemeinsam ist im Osten die Bezeichnung „Anaphora": „Darbringung", genauer noch „Emporbringung". Was Gott „nach oben" dargebracht werden soll, ist der dankbare Lobpreis der Menschen für das, was an göttlichen Taten der Errettung und Erlösung für sie vollbracht wurde. Solch ein „Opfer des Lobes" kannten schon die Juden, wenn sie bei ihren rituellen Mahlzeiten, besonders am Paschafest, Gott für seine Heilstaten priesen: „Gepriesen bist du, Jahwe, unser Gott, König der Welt ..." Vom ersten hebräischen Wort „baruk" spricht man von „Beraka-Lobpreis".[45]
Wenn Christen in dieser Tradition Gott das Opfer ihres Lobes darbringen, dann preisen sie ihn natürlich für das, was er in und durch seinen menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohn für sie getan hat. So bezeichnet Klemens von Alexandrien die wahre Gottesverehrung der Christen als lebenslängliche Danksagung; „das Opfer der Kirche besteht in dem von den heiligen Seelen wie Weihrauch aufsteigenden Gebetswort, wobei gleichzeitig mit dem Opfer auch die ganze gottergebene Gesinnung eingehüllt ist".[46]
In den Anfängen der Kirche war dieses Hochgebet noch ganz der Rede- und Improvisierkunst des Priesters überlassen. Nach und nach haben sich jedoch feste Hochgebete entwickelt, die sowohl Elemente beinhalten, die auf jüdische Traditionen zurückgehen, als auch genuin christliche Entwicklungen sind. Bei aller Unterschiedlichkeit der verschiedenenorts entstandenen Hochgebete sind ihnen allen gewisse Strukturelemente und Charaktereigenschaften gemeinsam. Aus verschiedenen Gründen (u. a. sollte nach der Regel, daß sich im Beten der Kirche ihr Glaube ausdrückt, die Rechtgläubigkeit auch durch das Hochgebet gesichert werden) schränkte man die freie Rede des Vorstehers immer mehr ein, und am Ende dieses Entwicklungsprozesses (Übergang vom 4. zum 5. Jahrhundert) standen im Zentrum der Eucharistiefeier feste Hochgebete, derer sich der Zelebrant bedienen mußte.
Zum einen wurden die Gemeinden größer, was schon wegen des Unterschiedes zwischen einer Kleingruppe und einer Großgemeinde, wegen der ganz anders gestalteten Räume die frei improvisierte Gebetsrede des Priesters zumindest

---

[45] Vgl. Jungmann MS I, 25.
[46] Stromata 7,7 – PG 9, 449 C.

erschwerte, wenn nicht gar unmöglich machte. Zum anderen war das 4. Jahrhundert die Epoche der großen Auseinandersetzungen um Grundwahrheiten des Glaubens, die gemäß dem von Prosper von Aquitanien aufgestellten Grundsatz „lex orandi lex credendi" auch in der Feier der Liturgie zum Ausdruck kommen müssen.[47] Es wurde nicht nur immer mehr zur Regel, liturgische Texte schriftlich zu fixieren und zu anderen Gelegenheiten wieder zu verwenden, sondern auch solche anderer Kirchen zu übernehmen, wobei aber die Frage der Rechtgläubigkeit eine Prüfung derselben verlangte.[48]

In den kirchlichen Zentren der Alten Kirche entwickelten sich viele Anaphoren, im Osten wie im Westen. Dabei ergab sich aber ein entscheidender Unterschied: Während das Hochgebet im Westen durch die wechselnden Präfationen und andere Einschübe innerhalb des Hochgebetes von der Feier des Kirchenjahres her geprägt wurde (so auch heute noch, wenn das Weihnachts- oder Osterfest im Hochgebet selbst Erwähnung finden), hat der Osten immer die Gesamtsicht des gesamten Heilswerkes im Blick gehabt und in seinen Anaphoren zur Sprache gebracht. Als man in der nachkonziliaren Liturgiereform ein Hochgebet entwerfen wollte, das diesem ostkirchlichen Typus einer Erwähnung der gesamten Heilsgeschichte entspricht, schuf man das vierte Hochgebet, das ja mit der Präfation diesen Leitfaden aufnimmt und Gottes Heilstaten preist, beginnend mit der Schöpfung, die Gott ins Dasein rief, der seit Ewigkeit im unzugänglichen Licht wohnt.

Als Rom zu Beginn des Mittelalters mehr und mehr das kirchliche Zentrum des Abendlandes wurde, wurde auch der römische Kanon zu dem abendländischen Hochgebet schlechthin und verdrängte alle anderen. Mit dem Übergewicht von Byzanz gegenüber den anderen Ostkirchen wurde auch hier die Anaphora der Chrysostomos-Liturgie zu dem typisch ostkirchlichen Hochgebet (neben der nur an wenigen Tagen im Kirchenjahr verwendeten sehr langen Basilius-Anaphora), wenn auch hier die Vielzahl der Hochgebete daneben bestehenblieb.

Der erste Teil der Anaphora – die „Präfation"

Nimmt man ein Buch zur Hand, das in Französisch verfaßt ist, so heißt das Vorwort „préface". Auch die Präfation der Messe heißt im Französischen „préface". Ist damit die Präfation ein Vorwort, eine feierliche Eröffnung dessen, was jetzt folgt? Zuweilen hat man dies so gesehen. Man erinnere sich an die abendländische Messe vor der Liturgiereform: Das Hochgebet, der „Canon Missae", wurde vom Priester in Latein und leise gebetet, so daß der Moment der Wandlung aus der andächtigen Stille nur herausragte durch das Schellen der Meßdiener. Aber auch schon früher wurde die Präfation laut gesungen oder zumindest laut gebetet, nachdem der Priester mit der Gemeinde den Einleitungsdialog gesprochen hatte: „Der Herr sei mit euch" – „Erhebet die Herzen" – „Laßt uns danken dem Herrn, unserem Gott". Als man anfing,

---

[47] Vgl. C. Vagaggini: Theologie der Liturgie. Einsiedeln – Zürich – Köln 1959, 309.

[48] So schon die Synode von Hippo im Jahr 393, bestätigt durch die Synode von Karthago 397; vgl. Mansi III, 884 und 922: „Et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit."

das Hochgebet leise zu beten, war aber die Präfation davon stets ausgenommen; dies förderte die mißverständliche Interpretation von „praefatio" im Sinne eines Vorworts zum „eigentlichen" (und still gebeteten) Hochgebet.[49] Vom lauten Vortrag erhielt sie ihren Namen: „Praefatio" heißt also nicht „Vorwort", sondern „das laut Vorgetragene". Nach der Liturgiereform, die das laute Beten des gesamten Hochgebetes wieder eingeführt hat, ist viel besser ersichtlich als früher, daß die Präfation ein Teil davon ist und nicht nur ein feierlich vorgetragenes Vorwort vor dem Eigentlichen darstellt. In der byzantinischen Liturgie wie in den anderen orientalischen Liturgien war es immer unzweifelhaft klar, daß die „Präfation" ein integraler Bestandteil der Anaphora ist; darum ist hier auch der Begriff „Präfation" oder eine analoge Bezeichnung niemals aufgekommen. Zur besseren Kennzeichnung ist hier von einem Teil der Anaphora die Rede, der wegen seines danksagenden Charakters und wegen des darauffolgenden Sanctus am ehesten dem entspricht, was die Liturgie des Abendlandes unter „Präfation" versteht.

Mit dem Abendland besitzen auch die orientalischen Liturgien einen Einleitungsdialog zur Präfation zwischen dem Zelebranten und der Gemeinde. Zumeist wird dieser Einleitungsdialog noch dadurch herausgehoben, daß ihm ein diakonaler Ruf vorausgeht, in dem die Gläubigen ermahnt werden, angesichts des heiligen Opfers in geziemender Haltung, in Ehrfurcht und Aufmerksamkeit zu stehen: „Stehen wir würdig, stehen wir voll Ehrfurcht! Lasset uns aufmerksam sein, das heilige Opfer in Frieden darzubringen." Darauf antwortet der Chor: „Huld des Friedens, Opfer des Lobes". Diese Aufforderung des Diakons zum würdigen Stehen ist in der Alten Kirche nicht ohne situative Begründung. Im achten Buch der Apostolischen Konstitution ist es Aufgabe der Diakone, dafür zu sorgen, daß die Kinder bei ihren Müttern bleiben und nicht herumlaufen, daß keiner stört durch Lärm oder Unachtsamkeit oder indem er schläft. Auf die Türen wird ebenfalls geachtet, niemand betritt oder verläßt während des Eucharistischen Hochgebetes die Kirche.[50] In manchen Kirchen des westsyrischen Bereiches wurde dieser Ruf mit Mahnungen versehen, nach denen kein Unwürdiger im Kreis der Teilnehmer verbleiben sollte.

Darauf nimmt der Bischof den Aër, er küßt ihn, legt ihn an seinen Platz und setzt die Mitra auf. Der Diakon verneigt sich, betritt das Heiligtum, nimmt das Rhipidion (liturgischer Fächer) und wedelt damit ehrfürchtig über den Gaben. Hat man kein Rhipidion, nimmt er eine der kleinen Velen. Der Bischof wendet sich mit Trikirion und Dikirion dem Volk zu und spricht mit den Worten des 2. Korintherbriefes (2 Kor 13,13): „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen." Und er segnet das Volk. Der Chor antwortet: „Und mit deinem Geiste."

Der Bischof erhebt gleichzeitig mit seinem ganzen Denken die Hände und Augen nach oben und spricht: „Erheben wir die Herzen." Der Chor oder die Gemeinde antwortet: „Wir haben sie beim Herrn." Der Bischof: „Lasset uns danksagen dem

---

[49] Vgl. J. Baumgartner: Die Präfationen: Das eine Mysterium Christi im Spiegel der vielen Mysterien. In: Gratias agamus 23-43, 26. Zu den Präfationen überhaupt vgl. P. Bruylants: Les préfaces du missel romain. In: MD 22 (1966) 111-133; A. Dumas: Les préfaces du nouveau missel. In: EL 85 (1971) 16-28.

[50] Apost. Konst. VIII,11 – ed. Metzger 175-177.

Herrn." Der Chor oder die Gemeinde: „Es ist würdig und recht, anzubeten den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit."

Der spätmittelalterliche Kommentator Nikolaus Kabasilas interpretiert den Segen, den in der bischöflichen Liturgie der Bischof mit den Segensleuchtern, dem Dikirion und dem Trikirion, über die Gemeinde spricht, so: Vom Vater wird die Liebe, vom Sohn die Gnade und vom Heiligen Geist die Gemeinschaft erbeten, denn der Sohn hat durch sein Kreuzesopfer die Gnade als göttliches Leben in uns ermöglicht, damit zugleich die Liebe des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes eröffnet.[51] In dieses Kreuzesopfer tritt die Gemeinde ein und erhält somit immer neu Gnade, Liebe und Gemeinschaft mit den drei göttlichen Personen.

Liturgisches Urgestein ist das auch im byzantinischen Ritus vorhandene „Sursum corda": Erheben wir die Herzen – ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας. Seine Herkunft kann nicht genau angegeben werden, doch hat es Anklänge in der Heiligen Schrift selbst; so mahnt Kol 3,1 zu suchen, „was droben ist"; und sinngemäß heißt es in den Klageliedern (3,41): „Lasset uns unsere Herzen als Opfer darbringen vor Gott im Himmel!" Schon Cyprian von Karthago kennt das „Sursum corda" und versteht es als Ideal jeglichen christlichen Betens: „Es weiche alles fleischliche und weltliche Denken, jede Seele soll nur noch an das denken, was gebetet wird. Deshalb bereitet auch der Priester vor dem Gebet die Herzen der Brüder und sagt: Erhebet die Herzen; und wenn das Volk antwortet: Wir haben sie beim Herrn, dann ergeht die Mahnung, daß an nichts anderes mehr gedacht werden darf als an den Herrn."[52] Hippolyt kennt einen sehr ähnlichen Einleitungsdialog für Lichteucharistie und Agape, reserviert aber das „Sursum corda" ausdrücklich für die Eucharistiefeier.[53] Seinem Kern nach ist dieser Einleitungsdialog in allen christlichen Liturgien vorhanden.[54] Nach Augustinus bezieht sich das „Sursum corda" direkt auf Kol 3,1: Ihr seid mit Christus auferstanden, darum suchet, was droben ist. Christus als Haupt der Menschen ist im Himmel, also müssen auch die Herzen der Menschen dort sein.

Das ebenfalls im Westen wie im Osten gemeinsame „Lasset uns danksagen dem Herrn!" gab es schon in der Gebetsordnung des jüdischen Dankgebetes. Es kann bis auf jüdische Ordnungen für das religiöse Familienmahl am Vorabend des Sabbat und besonders am jüdischen Paschafest zurückgeführt werden; die Antwort „Dignum et iustum est" drückte auch schon dort die Zustimmung der Versammlung zum Lobpreis des Vorstehers oder des Hausvaters aus. Hier ist es die direkte Einladung zur Eucharistie, zur großen Danksagung für die Heilstaten Gottes, die jetzt in der preisenden Nennung geheimnisvoll gegenwärtig werden. Das „Gratias agamus" ist

---

[51] Vgl. Kucharek, Liturgy 567.

[52] De dom. or. 31 – CSEL 3,289: „Cogitatio omnis carnalis et saecularis abscedat nec quicquam animus quam il solum cogitet quod precatur. Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut dum respondet plebs: Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere."

[53] Vgl. Trad. Ap. 25 – ed. Geerlings 276f.

[54] Für die byzantinische Liturgie vgl. Kallis 122-124. Vgl dazu und zur vorausgehenden Mahnung des Diakons an die Gemeinde, „schön zu stehen", achtzugeben und das heilige Opfer in Frieden darzubringen, Kucharek, Liturgy 563-565.

nach Augustinus ein Dank dafür, daß die Herzen der Menschen aufgrund der göttlichen Gnade schon bei Christus sind.[55] Wenn nach Kyrill von Jerusalem die Gedanken der Menschen auch nicht immer bei Gott weilen können, so sollten sie es doch zumindest in dieser Stunde;[56] diese Aufforderung zum Ablegen aller irdischen, um das gewöhnliche Leben kreisenden Gedanken (βιωτικαὶ φροντίδες) gelangt im byzantinischen Ritus nun aber ganz explizit in das Cherubikon beim Großen Einzug.

Inhaltlich ist die Präfation in Ost und West ganz und gar von der Eucharistie, vom lobpreisenden Dank an den dreifaltigen Gott, her geprägt. Gott, das ist der „Immerseiende und Gleichbleibende, du, dein einziggeborener Sohn und dein Heiliger Geist". Damit kehrt ein Grundgedanke östlicher Theologie wieder: Gott ist der Unveränderliche, der der Veränderlichkeit der Schöpfung als der völlig andere und Heilige gegenübersteht. Dieses Gegenüberstehen bedeutet aber nicht, daß Gott sich in sicherer Distanz vom Lauf der Welt fernhält, die er „aus dem Nichtsein ins Dasein geführt hat". Dieses heilbringende Sicheinmischen des in seiner Lebensfülle unveränderlichen Gottes hört niemals auf; ja, man kann sogar sagen, daß, wenn es zu Gottes Wesen gehört, keinerlei Wandel unterworfen zu sein, auch seine liebende Zuwendung zur endlichen und dem Tod ausgelieferten Schöpfung unwandelbar ist, nicht einmal mehr, ein andermal weniger, und durch nichts in Frage gestellt werden kann: „Unaufhörlich wirkst du alles, um uns in den Himmel emporzuführen und uns dein künftiges Reich zu schenken." Mit anderen Worten: Nichts ist so sicher wie die liebende Zuwendung zur Welt und zum Menschen; seine Gnade kann nicht verdient werden; Gott kann seine Liebe auch niemals verweigern, weil sie zu seinem unwandelbaren Wesen gehört. Wandelbar ist nur der Mensch, er kann sich dieser liebenden Zuwendung verschließen und verweigern. Jetzt, in der Liturgie, tut er aber das Gegenteil: Er öffnet sich ganz und gar für Gottes Zuwendung; erfüllt von seiner Gnade, wird er fähig, Gott das Opfer des Lobes darzubringen und so in den Chor der Engel einzutreten, „obwohl doch Tausende von Erzengeln und Abertausende von Engeln dich umgeben".

Jede Präfation erwähnt am Ende die himmlischen Chöre, in deren Lobgesang die irdische Gemeinde einstimmt. Im Hintergrund steht sowohl Hebr 12,22f.: „Ihr seid herangetreten an den Berg Zion ... das himmlische Jerusalem und an die Myriaden der Engel, an die Festversammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind", als auch die bei vielen Vätern vorkommende Interpretation des Gleichnisses vom Guten Hirten, der in den 99 Schafen die Engel des Himmels verlassen hat, um dem einen Schaf der verlorenen Menschheit nachzugehen und dieses zurückzuholen in den Chor der Engel; so bei Irenäus, Origenes, Methodius, Hilarius, Kyrill von Alexandrien, Chrysologus[57] und bei Gregor dem Großen[58]. Das gleiche Motiv begegnet im Cherubimhymnus der byzantinischen Liturgie, nur daß

[55] Sermo 227 – PL 38, 1100f.; vgl. Roetzer 117f.
[56] Kat. myst. V, 4 – ed. Röwekamp 148f.
[57] Vgl. Th. K. Kempf: Christus der Hirt. Rom 1942, 160-166.
[58] Hom. in Ev. 34,3 – PL 76, 1247f.

hier die feiernden Menschen die Rolle der Engelchöre selbst übernehmen! Der Himmel – in der Frömmigkeit Israels als der dem Menschen unzugängliche Wohnbereich Jahwes geradezu „das Symbol von Gottes Unnahbarkeit“[59] – senkt sich hernieder und mit ihm die Chöre der Engel. Die Nennung der verschiedenen Klassen von Engeln geht auf die Nennung der Engel in der Schrift selbst zurück (Eph 1,21; Kol 1,16; 1 Petr 3,22; 1 Thess 4,15) und läßt an die neun Chöre der Engel denken, wie sie bei Pseudo-Dionysius in der „Himmlischen Hierarchie“ aufgezählt werden.[60]
Den letzten Satz der Präfation singt der Priester laut: „Die den Siegesgesang singen, rufen, jauchzen und sprechen“. Warum diese vier Wörter zur Beschreibung ein und desselben Tuns der himmlischen Chöre? Im Hintergrund steht diesmal die Vision des Propheten Ezechiel von den himmlischen Wesen mit den vier Gesichtern (Ez 1,10): Jedes von ihnen hatte ein Adlergesicht, ein Stiergesicht, das Gesicht eines Löwen und das eines Menschen. Diese auf astronomische Figuren des alten Babylon zurückgehende Symbolik wird später zu den Symbolen der vier Evangelisten. Daher nun die vier Wörter: Der Adler „singt“, der Stier „ruft“, der Löwe „jauchzt“ in der Majestät des Königs der Tiere, und der Mensch „spricht“.[61]
Währenddessen ergreift der Diakon den Stern, faltet ihn zusammen und zeichnet mit ihm über den Diskos ein Kreuz, das an die vier Himmelsrichtungen erinnert und Gottes universale Machtfülle anzeigen soll.

Das Sanctus

Nicht anders als im Abendland auch singt der Chor oder die Gemeinde auf jenen Teil der Anaphora, der der Präfation im abendländischen Hochgebet entspricht, das Sanctus, das im Osten seit dem 4. Jahrhundert fester Bestandteil der Liturgie ist und dessen Wurzeln im Gottesdienst der Synagoge liegen.[62]
Der Text des Sanctus entstammt zwei Stellen der Heiligen Schrift: Die Berufungsvision des Propheten Jesaja (Jes 6,3), die wiederum den Hintergrund für eine Stelle der Geheimen Offenbarung (4,8) bildet, spricht vom himmlischen Chor der Engel, die Gottes Thron umgeben und ihm selbst den Lobgesang des Dreimalheilig darbringen. Zu den wenigen hebräischen Wörtern, die unübersetzt in die christlichen Liturgien hineingekommen sind, zählt auch die Bezeichnung Gottes als „Herr Sabaoth“, was wörtlich übersetzt heißt: „Herr der Heere“ oder „der Scharen“. Wer sind diese Heerscharen? Die Geschichte dieses Begriffs ist für die Entwicklung der jüdischen Eingottreligion vielsagend. Zweifellos zählt das Judentum zu den streng monotheistischen Religionen (Eingottreligionen); dennoch hat dieser Monotheismus eine

---

[59] Vgl. J. Nelis: Gott und der Himmel im Alten Testament. In: Concilium 15 (1979) 150-156. 151.
[60] Vgl. De caelesti hierarchia VI,2ff. – PG 3, 200f.; ed. R. Roques / G. Heil / M. de Gandillac, SChr 58b, Paris 1970, 104ff.
[61] Vgl. Felmy, Deutung 94.
[62] Vgl. C. Böttrich: Das „Sanctus“ in der Liturgie der hellenistischen Synagoge. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 35 (1994/95) 10-36. 11.

Entwicklungsgeschichte.[63] In der Frühzeit Israels leugnete man nicht die Existenz anderer Gottheiten neben Jahwe, aber diese anderen Götter waren nur für die anderen Völker zuständig, während Jahwe als ein „eifersüchtiger Gott" seinem Volke strikt untersagte, irgendwelche anderen Gottheiten neben ihm selbst anzubeten. Erst nach und nach bildete sich die Erkenntnis heraus, daß es außer Jahwe gar keine anderen Götter gibt, daß sie allesamt Einbildungen der fremden Völker sind und nur ein einziger Gott, der sich seinem auserwählten Volk zu erkennen gegeben hat, eben Jahwe, Herr und Schöpfer von allem und über alles ist.[64] Der Begriff „Heerscharen" erinnert noch an das Heer der anderen Götter, die man jetzt bestenfalls als Geistwesen, himmlische Mächte sieht, die der Allmacht des Gottes Israels ebenso wie alles andere Geschaffene völlig unterworfen sind. „Sabaoth" bedeutet dann die Anerkennung Gottes als des alleinigen Allherrschers („Pantokrators"), dessen Machtfülle nichts im Himmel und auf Erden entzogen ist. Auch bei den Propheten ist „Sabaoth" eine Bezeichnung für die Erhabenheit Gottes über allem, was seine Macht und seine Herrschaft im Himmel und auf Erden darstellt. Somit ist die neue deutsche Übersetzung als „Herr aller Mächte und Gewalten" sehr angemessen, zumal sie auch Eph 1,21 entspricht: Christus herrscht „hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird". Im Hintergrund steht sicher die noch nicht absolut monotheistische, sondern monolatreutische Sicht Gottes als Herr über die Götter der anderen Nationen.

Damit ist das, was folgt, noch einmal eine Erklärung des Begriffes „Sabaoth": „Himmel und Erde sind erfüllt von deiner Herrlichkeit." Aber als ein neuer Aspekt kommt noch die „Herrlichkeit" hinzu. Wenn Gott seiner Schöpfung gegenübertritt, dann erweist er sich ihr gegenüber immer als der „Herrliche", der sie, wie es in der Präfation schon hieß, in seiner Allmacht und durch seinen Willen, daß sie da sei, aus dem Nichts ins Dasein geführt hat. Er steht ihr auch gegenüber als der Anfanglose, Vollkommene, absolut Heile und Heilige, wogegen die Schöpfung und der Mensch in ihr endlich, unvollkommen, begrenzt und auf das vollkommene Sein Gottes verwiesen sind. Aber allein schon die Tatsache, daß es die Welt gibt, mag sie noch so unvollkommen sein, daß es den Menschen gibt, mag er sein Leben auch noch so beschwerlich finden, zeugt von Gottes Herrlichkeit, die darin aufstrahlt, daß es etwas gibt und nicht das Nichts regiert und daß alles, was ist, schon dadurch eine gewisse Schönheit besitzt, weil es da ist. Nur der gläubige Mensch kann die unvollkommene Welt und sich selbst als unvollkommenes Wesen, das um seine Begrenzungen weiß, im Vertrauen auf eine Teilhabe an Gottes unbegrenzter Herrlichkeit bejahen.

Er tut dies im Sanctus in einem Jubelruf, der diesem Vertrauen auf den herrlichen Gott Ausdruck verleiht. Wörtlich übersetzt heißt „hosanna": „Bring doch Hilfe"

---

[63] Vgl. N. Lohfink: Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament. In: ders.: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen unserer Jahre. Freiburg – Basel – Wien ²1979, 127-144. O. Keel / Chr. Uehlinger: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134). Freiburg – Basel – Wien 1992.

[64] Vgl. H. Groß: Art. „Heerscharen": LThK², V, 55; Jungmann MS II, 168f.

und entspricht dem Gebetsruf: „Gib doch Gelingen" in Ps 118,25. Das Hosanna hat als unübersetzt gebliebener Gebetsruf eine ähnliche Entwicklung durchgemacht wie einst das Kyrieeleison: Beides ist ein Huldigungsruf, der dem gilt, um dessen Allmacht man weiß. Diese Allmacht Gottes braucht man jedoch – im Gegensatz zu den vielen Erfahrungen menschlichen Machtmißbrauchs – nicht zu fürchten; sie ist eine solche, die immer nur errettet und die Lebensfülle gewährt.
Einen ganz ähnlichen Gedanken findet man im Gloria der abendländischen Messe: „Wir loben dich, wir preisen dich, denn groß ist deine Herrlichkeit!" Die Allmacht des Christengottes ist keine solche, die den Menschen erdrückt, wie es z. B. J. P. Sartre oder F. Nietzsche[65] befürchteten und darum eine menschenwürdige Existenz allein dem Atheisten zuschrieben, sondern ein Leben gewährendes und tiefe Geborgenheit schenkendes Zuneigen Gottes zur Welt und zum Menschen, das diesen im Vorgriff auf die endgültige Herrlichkeit jetzt bereits jubeln lassen kann.
Stand bisher die Berufungsvision des Jesaja für den Text des Sanctus Pate, so zitiert der zweite Teil Mt 21,9-10, Jesu Einzug in Jerusalem am Palmsonntag, mit jenem Jubelruf, den die Menschen ihm darbrachten. „Der kommt im Namen des Herrn", das heißt jetzt in der Liturgie: der jetzt ankommt in der Wandlung der Gaben.
Auch ist es ein Zitat von Ps 118,25.26a; und gerade in der liturgischen Vergegenwärtigung des Einzugs Jesu in Jerusalem (Mt 21,9par.) ergibt sich eine interessante Sinnänderung dieser Psalmverse. Ursprünglich waren sie im Kontext des 118. Psalms ein Segensspruch der Priester über den, der nach Errettung aus großer Not (V 10-14.18) zum Heiligtum kommt, um nach Errettung aus der Gefahr (V 26) ein Dankgelübde abzulegen. Aufgrund der Doppeldeutigkeit des Wortes „segnen, preisen" ist nun nicht mehr von einer Dankabstattung die Rede, sondern von einem Lobpreis auf den, der als König Israels im Namen Jahwes nun in Jerusalem und in der liturgischen Vergegenwärtigung des Einzuges hier und jetzt ankommt.
Im Abendland, als man das Eucharistische Hochgebet leise sprach, rückte das „Benedictus qui venit in nomine Domini" in feierlichen Messen meist hinter die Wandlung; man pries den in der Wandlung bereits „angekommenen Christus" in den heiligen Gestalten auf dem Altar. Diese Umdeutung fand in der byzantinischen Kirche jedoch niemals statt; hier wurde das Sanctus stets in jener Einheit gesungen, die die Liturgiereform des Westens nach dem 2. Vatikanum wieder eindeutig hergestellt hat.

Das Postsanctus

Nun tritt der Diakon an die rechte Seite; er nimmt das Rhipidion in seine Hände und wedelt damit ruhig und mit aller Vorsicht und Ehrfurcht über den heiligen Gaben. Der Bischof beginnt das Gebet der Anaphora.

---

[65] Vgl. J. P. Sartre; Die Wörter (Ausgabe Rororo). Hamburg 1965, bes. 59; zu Nietzsche vgl. N. Fischer: Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen (AMATECA 2). Paderborn 1995, 269.

Jener Teil des Eucharistischen Hochgebetes, der „auf das Sanctus folgt", ist eine Überleitung vom Sanctus zu den weiteren Elementen, die zu einem Hochgebet gehören. Aufgegriffen wird durch die Erwähnung der „seligen Mächte", die in der himmlischen Liturgie an Gottes Thron den Lobgesang des Dreimalheilig singen, das Sanctus selbst, wie das gleiche Motiv auch im zweiten Hochgebet der abendländischen Kirche anklingt: „Ja, du bist heilig, großer Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit. Darum bitten wir dich ..."
Der Begriff der Herrlichkeit Gottes, von der im Sanctus die Rede war und von der er hieß, Himmel und Erde seien von ihr erfüllt, erhält hier eine andere Akzentuierung: In unüberbietbarer Weise hat Gott seine Herrlichkeit gezeigt, indem er seinen einzig geborenen Sohn dahingab, „damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe". Die Herrlichkeit wird hier so verstanden, wie der heilige Irenäus von Lyon die Ehre Gottes versteht: als Hineinholung des Menschen in die göttliche Herrlichkeit und Lebensfülle: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes."[66]

Der Einsetzungsbericht

Er ist das Herz des Eucharistischen Hochgebets. Aus diesem Grund steht er im „römischen Kanon", der bis zur Liturgiereform das einzige Hochgebet des Abendlandes war, in der Mitte, und die anderen Elemente (Fürbitten, Heiligenlisten, Darbringungsgebete usw.) umgeben ihn in einer sehr kunstvollen, spiegelbildlichen Anordnung. Der Einsetzungsbericht ist keine für sich stehende, vielleicht sogar magisch anmutende Konsekrationsformel, sondern er bildet den zentralen Kern des Eucharistischen Hochgebets, das als konsekratorisches Gebet als solches eine Einheit bildet, „in der die Herrenworte die entscheidende, das Ganze bestimmende Stellung einnehmen".[67] Als Teil eines Gebetes ist die Redeweise vom „Bericht" irreführend, denn es geht nicht um das Erzählen eines vergangenen Faktums, sondern um die wirkliche Vergegenwärtigung der im „Bericht" gepriesenen Situation des Abendmahles „am Abend vor seinem Leiden". So ist der Einsetzungsberichtes in das Gesamt des Hochgebetes als Eucharistia, des großen Preisgebetes, eingebettet, das die Heilstaten Gottes in anamnetische Gegenwart ruft: Zu diesen Heilstaten zählt gerade auch die Stiftung am Abend vor Christi Leiden. Sie wird jetzt in der Feiergemeinde gegenwärtig, und wie damals ergreift der Herr Brot und Wein und wandelt sie in seinen Leib und sein Blut.
In der Anaphora der Chrysostomos-Liturgie leitet das Postsanctus unmittelbar zum Einsetzungsbericht über. Christus ist gekommen, um die gesamte Heilsökonomie, den göttlichen „Gnadenhaushalt", zu erfüllen, und stiftete am Abend vor seinem Leiden die Eucharistie. „Am Abend vor seinem Leiden", so beginnen auch die abendländischen Einsetzungsberichte. In der Anaphora der Chrysostomos-

---

[66] Adv. haer. IV, 20, 7 – SChr 100, 648: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei."
[67] B. Neunheuser: Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet. In: Gratias agamus 315-326. 321 unter Bezugnahme auf AEM 54.

Liturgie aber wird ein feiner Unterschied gemacht; selbst hier zeigt sich das Bestreben, gegen den leisesten Anhauch einer arianisierenden Leugnung der Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes die gleiche Würde in der göttlichen Herrlichkeit aller drei göttlichen Personen ungeschmälert zum Ausdruck zu bringen, in einem kleinen, aber bemerkenswerten Detail: „... in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, nahm er das Brot ...“ Hat Christus sich selbst dem Kreuzestod ausgeliefert, oder wurde er ihm vom Vater auferlegt, so daß er als das zur Erlösung der Welt nötige Opferlamm im letzten vom Vater selbst den Menschen ausgeliefert wurde? Das letztere könnte ja im Sinne der Leugnung der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater mißdeutet werden. Andererseits spricht die Heilige Schrift selbst vom Ausgeliefertwerden, ja sogar vom Gehorsam des Sohnes bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,8). Beides, das Ausgeliefertwerden wie das Sich-selbst-Ausliefern, stehen antithetisch gegenüber: Einerseits wird der Sohn nach biblisch wohlbegründetem Zeugnis gesandt, andererseits tut er – Gott von Gott und Licht vom Licht – alles auch aus eigenem Antrieb. Sich auf Maximos den Bekenner berufend, sagt dies Symeon von Thessaloniki als Ausdruck des orthodoxen Glaubens so: Nichts wirkt der Vater ohne den Sohn und den Heiligen Geist, nichts der Sohn ohne den Vater und den Heiligen Geist, nichts der Heilige Geist ohne den Vater und den Sohn.[68]

Auf die vom Bischof laut gesungenen Einsetzungsworte Christi antwortet der Chor oder die Gemeinde jeweils mit einem „Amen“. Dieses „Amen“ ist eine Bestätigung des Glaubens an das auf dem Altar Geschehene: „So ist es!“ In der koptischen Liturgie Ägyptens finden wir dies ausdrücklicher; die Gemeinde spricht dort: „Wir glauben und bekennen es; wir preisen dich, unser Herr und unser Gott!“[69] Durch die Liturgiereform des 2. Vatikanums kam eine ähnliche Bekenntnisformel auch in den Westen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit!“ Hier wird das Geschehen der Wandlung noch eindeutiger hineingestellt in die Heilstaten Christi, die in jeder Feier der Liturgie geheimnisvoll Wirklichkeit werden bis zum Jüngsten Tag.

Die Anamnese

Das Wort „Anamnese“ ist neben den Theologen nur noch den Medizinern geläufig. Ein Arzt erstellt, wenn er einen Patienten untersucht, eine „Anamnese“, was man wörtlich übersetzen könnte: Er bringt bei seinem Patienten dessen eigene Leiden in Erinnerung. Anamnese ist aber eine ganz besondere Art von Erinnerung: Durch geschickte Fragestellungen kann es ein kluger Arzt erreichen, daß sein Patient, wenn er

---

[68] Symeon, Erga theol. B 13, 209, 350-352: Οὐδὲ γὰρ Πατὴρ δίχα Λόγου καὶ Πνεύματος, οὐδέ γε Λόγος δίχα Πατρὸς καὶ Πνεύματος, οὐδέ γε Πνεῦμα χωρὶς Πατρός τε καὶ Λόγου, ὡς καὶ ἐν τοῖς κεφαλαίοις ὁ θεῖος φησι Μάξιμος.

[69] Vgl. Jungmann MS II, 254f.

seine Krankheitssymptome schildern soll, diese gerade im Augenblick der Untersuchung besonders schmerzlich empfindet.
„Anamnese" ist also mehr als „Erinnerung", wie wir sie gemeinhin verstehen. In der „Erinnerung" denken wir an eine längst zurückliegende Sache, die abgeschlossen ist, während „Anamnese" bedeutet, daß ein zurückliegendes Ereignis über die Grenzen der Zeit hinaus in unsere Gegenwart hineingestellt wird, gerade so, wie sich die Magenschmerzen eines Patienten durch die Anamnese des Arztes genau jetzt einstellen, obwohl dieser arme Mensch gerade die letzten Tage einigermaßen davon verschont wurde und nur deshalb zum Arzt ging, weil der Termin festgemacht war.
Jedes Gedächtnis in der Liturgie ist grundsätzlich anamnetisch. Mit Recht verweist man im Zusammenhang mit der Anamnese gern auf die Mysterientheologie Odo Casels: Durch die Anamnese der Heilstaten werden diese selbst gegenwärtig. Christus, der einmal in der Zeit Gekreuzigte, Begrabene, Auferstandene und zum Himmel Aufgefahrene, lebt in der Zeitlosigkeit der ewigen Liebesbeziehung des dreifaltigen Gottes. Denen, die in seinem Namen versammelt sind, hat er seine Gegenwart in der sich in der Zeit ereignenden Zusammenkunft verheißen. Als der in der Zeit gegenwärtige Zeitlose ist Christus gegenwärtig als derjenige, der sich aus Liebe hingegeben hat, den Tod überwand und seine Menschennatur in die Herrlichkeit Gottes emportrug. In der anamnetischen Erwähnung der Heilsgeheimnisse realisiert die feiernde Gemeinde die unsichtbare Wirklichkeit: Die Liebe Christi, die ihn ans Kreuz, ins Grab und zur Auferstehung führte, ist jetzt Wirklichkeit, so wie sie sich in der historischen Einmaligkeit des Geschehens in Jerusalem innerhalb der Geschichtlichkeit dieser Welt ereignet hat. Mit dieser Liebe sind die Daten der Vergangenheit auch jetzt gegenwärtig und gelten denen, die das Gedächtnis vollziehen.[70] Unabhängig von Casel verstehen so auch ostkirchliche Theologen die liturgische Zeit im allgemeinen und die Anamnese im besonderen.[71]
Weil die Heilstaten Christi, zusammengefaßt unter dem Begriff des „Opfers" am Kreuz, anamnetisch gegenwärtig werden, ist hier auch der Ort für die Gemeinde, sich der Opferbewegung Christi an den Vater anzuschließen, sich in sein Opfer einzubringen.
Im Sinne der Anamnesis sind alle Heilstaten Christi gegenwärtig, deren der Priester „gedenkt": „des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten und der zweiten, neuen Ankunft in Herrlichkeit". In diese Gegenwart tritt die Gemeinde ein, die jetzt die heilige Liturgie feiert; an die Darbringung der Menschennatur an den Vater durch Christus schließt sich die Gemeinde an. Sie bringt ihm „dar das Deine von dem Deinigen", wobei der Protodiakon, die Arme gekreuzt, die heiligen Gestalten erhebt, mit ihnen ein Kreuz zeichnet und somit die Erhöhung des Herrn am Kreuz in heiligen Zeichen nachvollzieht.

---

[70] Vgl. die Stellen zu „Gedächtnis, Kultgedächtnis" bei O. Casel: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des Eucharistischen Hochgebetes. Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Wien – Köln 1968, bes. 496-498.
[71] Vgl. Kunzler, Porta Orientalis 312f.

Die Erhebung der heiligen Gestalten nach der Anamnese

Diese Anamnese und das Eintreten der Gemeinde in das gegenwärtige Heilsgeheimnis sind der Kern der Eucharistiefeier, der Feier der Danksagung. Kein neues Opfer neben dem Kreuz wird dargebracht, keine neue „unblutige Schlachtung" des Lammes, um bei einem erzürnten Vater Versöhnung und Verschonung zu bewirken, sondern lobpreisend und danksagend gedenkt die Kirche des einmal im Lauf der Weltgeschichte Geschehenen, das hier und jetzt gegenwärtig ist, und schließt sich ihm voll Danksagung an: „Dir singen wir, dich preisen wir, dir danken wir, o Herr, zu dir flehen wir, unserem Gott."

Epiklese

„Unter Epiklese versteht man allgemein das Anrufen Gottes über einer Person oder Sache, die dadurch geheiligt wird. Diese Gebetsart wird vor allem durch das feierliche Anrufen des Namens Gottes vollzogen. In diesem allgemeinen Sinn ist das ganze Hochgebet eine Epiklese über Brot und Wein."[72] Der Epiklese liegt die Glaubensüberzeugung zugrunde, daß jedes Heilswirken kein Menschenwerk sein kann, sondern von Gott erbeten werden muß. In der heilsökonomischen Sicht der Trinität ist

---

[72] M. Probst: Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte. In: Gemeinde im Herrenmahl 283-296. 291.

der Heilige Geist der Übergeber und Vollender der göttlichen Gnade, und deshalb ist er es, der in der Epiklese des Eucharistischen Hochgebetes, aber auch in den epikletischen Elementen der anderen Sakramente angerufen wird.
Christus hat für die Zeit nach seiner Himmelfahrt bis zum Ende der Tage versprochen, die Seinen nicht als Waisen zurückzulassen, sondern ihnen den Heiligen Geist als Beistand und Tröster zu senden, der, wie es im vierten Hochgebet der abendländischen Kirche heißt, „das Werk Christi weiterführt und alle Heiligung vollendet". Nach der Rückkehr Christi in die Herrlichkeit Gottes ist es die dritte Person in der Dreifaltigkeit, die die Kommunikation zwischen dem dreifaltigen Gott und seiner Kirche herstellt.
Alles ist Werk des Heiligen Geistes: Er ermöglicht in den Herzen der Menschen den Glauben; er lenkt die Kirche über alle Höhen und Tiefen ihrer Geschichte; jedes Gebet wird nach oben gesandt „im Heiligen Geist"; er bewirkt alle Sakramente.
Die Epiklese ist ein fester Bestandteil eines jeden Eucharistischen Hochgebetes. Die Wandlungsepiklese, wie sie heute noch typisch für die ostkirchlichen Liturgien ist, bezeugt in aller Klarheit zum ersten Mal Kyrill von Jerusalem in seinen Mystagogischen Katechesen: Gott wird gebeten, den Heiligen Geist über Brot und Wein herabzusenden, damit er das Brot zum Leib und den Wein zum Blut Christi mache: Kyrill von Jerusalem spricht von einer Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben von Brot und Wein, damit aus ihnen Leib und Blut Christi werden, denn „alles, was in Berührung mit dem Heiligen Geist gerät, ist erleuchtet und verwandelt".[73] In der lateinischen Kirche ist die Wandlungsepiklese deutlich erst in den drei Hochgebeten des heutigen Meßbuchs enthalten, die nach der Liturgiereform zum römischen Hochgebet hinzukamen (beispielsweise beim zweiten Hochgebet: „Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus").
Im Gegensatz zum Osten haben die epikletischen Herabrufungen des Heiligen Geistes im Westen ihren Platz alle vor der Wandlung, und dies verweist auf einen weiteren Streitpunkt zwischen Ost- und Westkirche, der in der Vergangenheit viel Zündstoff für gegenseitige Polemik bot.
Die Frage ist: Was bewirkt die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, das Aussprechen der Worte Christi selbst oder die Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gaben? Die Antwort des Abendlandes kann man auch noch in den neuesten Meßbüchern bereits am Druckbild erkennen: Dort sind die Worte des Herrn über Brot und Wein in Großbuchstaben gehalten und damit als die wesentlichen und heiligen Worte gekennzeichnet, welche die Wandlung der Gaben bewirken.
Im Osten entwickelte sich nach und nach eine andere Sicht: Ebenso wie der Heilige Geist bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes aus der Jungfrau eine entscheidende Rolle spielte, bewirkt er auch die Verwandlung der eucharistischen Gaben. Für die byzantinische Kirche hängt die Heilswirksamkeit nicht nur der Eucharistie, sondern aller Sakramente, ja auch der Sakramentalien von der epikletischen Herabrufung des Heiligen Geistes ab.[74]

---

[73] Myst. Kat. 5,7 – ed. Röwekamp 150-152.
[74] Vgl. Hotz 222-265; Trembelas 24-30, 80, 141.

Besonders auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438-1439) prallten die verschiedenen Auffassungen über den entscheidenden Moment der Wandlung hart aufeinander, wobei die gegenseitige Polemik die Argumentation nicht gerade erleichterte. Einer der Konzilsteilnehmer, Isidor von Kiew, brachte einen Vorschlag ein, der in der Lage gewesen wäre, den Epiklesenstreit zwischen Ost und West beizulegen, hätte man ihn in der Folgezeit besser beachtet: Isidor vergleicht das Aussprechen der Herrenworte über Brot und Wein mit den Samenkörnern, ohne die keine Frucht wachsen kann. Aber mit dem Säen des Samens ist es ja noch nicht getan; dieser muß aufgehen und sich zur Frucht entwickeln. Erst durch das Wirken des Heiligen Geistes wird dieses Aufgehen ermöglicht, ja, mehr noch, nur in der Kraft des Heiligen Geistes ist das Aussprechen der Herrenworte für die Wandlung der Gaben wirksam. Isidor von Kiew hatte wohl nicht unrecht, als er seine Ausführungen im Florenz des Jahres 1439 mit der Bemerkung abschloß: „Daher glauben wir Griechen, daß wir hierin mit euch Lateinern übereinstimmen." Leider haben aber theologische Verfestigungen, gegenseitige Verdächtigungen und daraus folgende Polemiken diese Einsicht überlagert.[75]

So wird im byzantinischen Ritus der Heilige Geist auf Brot und Wein herabgerufen, um das zu vollenden, was im Aussprechen der Wandlungsworte grundgelegt wurde. Mit dem dritten Segen über beide Gestalten betrachtet man das Wandlungsgeschehen als abgeschlossen, und Priester und Diakon vollziehen einen Akt der Anbetung, indem sie sich mit einem dreimaligen „Amen" tief vor den konsekrierten Gaben verneigen.

In den abendländischen Hochgebeten unterscheidet man von der Wandlungsepiklese, von der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben herab zu deren Wandlung, eine sogenannte „Kommunionepiklese": Der Heilige Geist wird auch auf die Gemeinde herabgerufen, die als Christi Gemeinde ja auch seinen mystischen Leib darstellt und die sich jetzt anschickt, in der Kommunion der Gaben noch einmal neu mit ihrem göttlichen Haupt verbunden zu werden. Auch sie soll der Heilige Geist „verwandeln", bereitmachen für einen würdigen Empfang des Leibes und Blutes Christi und dadurch die vielen einzelnen Gläubigen immer wieder neu einfügen in den geheimnisvollen Leib des Herrn, der die Kirche ist, und sie darin befestigen: „Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes, und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus" (drittes Hochgebet); „... gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist" (viertes Hochgebet).

Im Hochgebet der Chrysostomos-Liturgie wird im Sinne der Kommunionepiklese die Herabrufung des Heiligen Geistes zur Wandlung direkt nach dem anbetenden dreimaligen „Amen" fortgeführt, indem Sinn und Zweck der geschehenen Verwandlung genannt werden: Brot und Wein werden durch das Herabkommen des Heiligen Geistes in Leib und Blut Christi verwandelt, „damit sie denen, die daran teilhaben, zur Reinigung der Seele gereichen, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur Fülle des Reiches der Himmel, zum freimütigen Zutritt zu dir, nicht aber zum Gericht oder zur Verdammnis".

---

[75] Zum Epiklesenstreit auf dem Florentinum vgl. M. Kunzler, Gnadenquellen 347-356.

Die Gedächtnisse der Heiligen und die Interzessionen

Unter „Interzessionen" versteht man – vornehm ausgedrückt – „Fürbitten". Auch vom abendländischen Gottesdienst her sind sie uns bekannt: Man gedenkt in der heiligen Messe der Lebenden und Verstorbenen, man erwähnt die Gottesmutter und die Heiligen und vertraut auf ihre Fürsprache. Die Gedächtnisse der Heiligen und die Interzessionen bilden die logische Konsequenz des Eintritts der Kirche als des mystischen Leibes in die Opferbewegung Christi, wenn sie auch als Bitten hinter dem Lobpreis und der Danksagung ein sekundäres Element bilden. In den „Fürbitten" für einzelne Glieder kommt die Einheit des mystischen Leibes zum Ausdruck, denn über das Haupt Christus ist die feiernde Gemeinde mit der Kirche des Himmels, mit den Abwesenden auf Erden und den Verstorbenen , verbunden.[76] Deshalb sind die Interzessionen keine Verdoppelung der Fürbitten, sondern primär Ausdruck der Gemeinschaft der das große Preisgebet Vollziehenden mit anderen Gliedern des mystischen Leibes.

Erinnert sei an die Proskomidie, die Gabenbereitung: Mit der Bereitung des „Lammes" und der Gedächtnispartikel für Maria, die Engel und Heiligen, die Lebenden und Verstorbenen kam auf dem Diskos die mit Christus verbundene Kirche zur Darstellung, die triumphierende, die kämpfende und die leidende Kirche. Als Brotstückchen auf dem Diskos dargestellt, gelangte die Kirche mit dem Lamm im Großen Einzug auf den Altar zur geheimnisvollen Vergegenwärtigung des Opfers Christi. Nach der Konsekration der Gaben liegen die Gedächtnispartikel um jenes Brot, das zum wahren Leib des Herrn geworden ist, eine Darstellung des Geheimnisses der Kirche, die den Bereich des Symbolischen überschritten hat. Über Christus sind alle Menschen miteinander verbunden, und zwar in einer Qualität, die das Höchstmaß zwischenmenschlicher Liebe weit übersteigt. Es ist wie bei einem Rad, dessen Nabe Christus ist und auf dessen Speichen die Menschen stehen; je mehr sie sich dem Zentrum zuwenden, um so mehr nähern sie sich auch einander; werden sie mit Christus eins, dann haben sie auch untereinander engste Gemeinschaft.

So bringt die byzantinische Kirche das eucharistische Opfer auch für die Heiligen dar.

Damit unterscheidet sie sich in einer eigenen Theologie der Vollendung der Heiligen im Himmel vom Abendland, für die im strengen Sinn Fürbitte zu leisten schon Augustinus als „iniuria" bezeichnet hatte.[77] So sagt die byzantinische Theologie, daß auch die Heiligen des Himmels durch diesen Ausdruck der Gemeinschaft einen geistlichen Gewinn haben. Sie weiß sie zwar schon in der Herrlichkeit des Himmels, aber die Fülle des Reiches Gottes muß auch von ihnen noch erwartet werden. Sie ist erreicht am letzten Tag, wenn alle Menschen, auch die noch zukünftig geborenen, welche zu Christus gehören, seinen geheimnisvollen Leib, der die Kirche ist, vollendet haben. Bis dahin sind alle Verstorbenen, sogar die Heiligen, noch nicht die „im Glauben Ruhenden", sondern leben in einer erwar-

---

[76] Vgl. B. Kleinheyer: Heiligengedächtnis in der Eucharistiefeier. In: Gemeinde im Herrenmahl 150-159.

[77] Sermo 159,1 – PL 38, 868: „Iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari." Ebenso: In Joh. tract. 84,1 – PL 35, 1847.

tenden Spannung von „schon" und „noch nicht", über Christus verbunden mit der Kirche der auf Erden Lebenden und der Verstorbenen. Die Seligkeit aller im Glauben durch den Tod Vorangegangenen wächst in dem Maß, wie die mit ihnen verbundenen, noch auf Erden lebenden Menschen im sicheren Hafen des himmlischen Heils ankommen, und damit ist das Höchstmaß ihrer Seligkeit erst erreicht, wenn die Fülle der Erlösten bei Gott sein wird.[78] So gesehen, gilt das Gebet „für" die Heiligen mehr der Kirche auf Erden als diesen selbst. Über Christus mit ihnen verbunden, richtet sich die Gemeinde aus auf die einstige Gemeinschaft mit ihnen, wenn die Fülle des Reiches Gottes anbricht.

Besonders herausgehoben ist wieder die Gottesmutter Maria. Der Bischof erwähnt ihren Namen laut, wonach die Gemeinde einen Marienhymnus singt, in dem die Gottesmutter hochgepriesen wird und der deshalb die Bezeichnung „Megalynarion" („hochpreisender Lobgesang") trägt. Als jungfräuliche Mutter des Gottessohnes übertrifft sie die Chöre der Engel an Herrlichkeit und Ehre. Dieser Hymnus wechselt zu den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres.

Während dieses Gesanges betet der Bischof im stillen weiter, er gedenkt des heiligen Johannes des Täufers, des Tagesheiligen, der verstorbenen Christen, der geistlichen wie der weltlichen Obrigkeit, aller Christen, wo sie sich auch gegenwärtig befinden mögen, besonders aber der Reisenden, der Leidenden, Kranken und Gefangenen, sowie derer, die „Gutes wirken in deinen heiligen Kirchen".

Daß das Totengedächtnis in Ost und West erst auf die Wandlung folgt, hat eine theologische Begründung erfahren: So meint Johannes Chrysostomos, das Gedächtnis der Verstorbenen sei angesichts des „schauererregenden Opfers" für diese besonders heilswirksam.[79]

Die Interzessionen waren verbunden mit den „Diptychen", jenen „zusammengefalteten Notizbüchern" der Vergangenheit, in die man die Namen derjenigen eintrug, derer in der Liturgie besonders gedacht werden sollte. Noch heute gibt es eine Art dieser Diptychen in vielen byzantinischen Familien, in welche die Namen der Lebenden und Verstorbenen eingetragen werden und die man zur Gabenbereitung abgibt, damit der Priester bei der Bereitung der Gedächtnispartikel die Namen derer nennen kann, denen besonderes Gedächtnis gilt. In verschiedenen Kirchen ist es noch heute Brauch, daß der Diakon die Namen derer, die in den Diptychen enthalten sind, hier besonders erwähnt. Die Nennung dieser Namen ist ein Ausdruck für die enge Gemeinschaft mit Lebenden und Verstorbenen über Christus. Streicht man diesen oder jenen Namen, dann ist dies ein Ausdruck für den Bruch mit diesen Menschen, sie stehen nicht mehr in der kirchlichen Gemeinschaft, sie sind wortwörtlich „exkommuniziert".

Daher hat die Nennung der kirchlichen Obrigkeit eine nicht zu unterschätzende Bedeutung; sie drückt die kirchliche Einheit jener aus, mit denen man in der Einheit

---

[78] M. Kunzler: Insbesondere für unsere allheilige Herrin. Der Ἄξιόν-ἐστιν-Hymnus als Zugang zum Verständnis des προσφέρειν ὑπὲρ im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysostomos-Anaphora. In: Gratias agamus 227-240.

[79] Joh. Chrysostomos, in Phil. hom. 3,4 – PG 62, 204.

der heiligen Eucharistie steht und sich damit mit ihnen über Christus verbunden weiß.[80] Kirchenspaltung („Schisma", „Abtrennung") oder Häresie (Abfall vom wahren Glauben) sind die Gründe, Namen aus den Diptychen zu streichen und den dahinter stehenden Menschen die eucharistische Gemeinschaft abzusprechen.

Die Schlußdoxologie

„Doxologie" heißt „Lobpreis", und mit einem großen Lobpreis endet ja auch in der abendländischen Messe jedes Eucharistische Hochgebet: „Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes, alle Herrlichkeit und Ehre, jetzt und in Ewigkeit."
Noch einmal tritt uns, wie bereits anderenorts besprochen, der je verschiedene Ansatz in Ost und West zum Verständnis der Heiligsten Dreifaltigkeit entgegen: Beim westlichen, „heilsökonomischen" Ansatz „zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist" schwingt nach Jungmann im Lobpreis der „ökonomischen Trinität" auch die Bedeutung der Kirche mit: „Gott, Christus, Kirche, Kirche nämlich als der Leib, der durch den Heiligen Geist beseelt und zusammengehalten wird".[81] Der Osten hingegen hebt die gleiche Herrlichkeit aller drei Personen in dem ihnen gemeinsamen göttlichen Wesen hervor.
Gott zu loben ist niemals reines Menschenwerk, sondern stets schon Geschenk seiner Gnade, die erbetet werden muß. In der Einheit des mystischen Leibes Christi stehend, erhalten alle Menschen als Glieder dieses Leibes die Gnade des Lobpreises von oben, so daß sie „mit einem Mund und einem Herzen" den Namen Gottes verherrlichen, „den des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes". Wie im Abendland „unterschreibt" die Gemeinde diesen abschließenden Lobpreis des Priesters mit ihrem „Amen".
Das Eucharistische Hochgebet endet mit einem Segen; der Bischof wendet sich der Gemeinde zu und spricht: „Und das Erbarmen unseres großen Gottes und Erlösers Jesus Christus sei mit euch allen", worauf die Gemeinde antwortet: „Und mit deinem Geiste". Die Erbarmungen Christi, das sind all die Taten und Worte, die geschahen und gesprochen wurden zum Heil der Welt, die jetzt in der Liturgie geheimnisvoll gegenwärtig sind. Am Schluß des Hochgebetes will dieser Segen besagen, daß die Gnade, die liebevolle Zuwendung Gottes zu Mensch und Welt, wie sie in unüberbietbarer Weise in Christus der Welt entgegentritt, jetzt in den mitfeiernden Menschen auf offene und empfangsbereite Herzen treffen möge, jene Gnade, die nach ostkirchlichem Verständnis, das so sehr unterschieden ist von der abendländischen Vorstellung und der Suche nach einem „gnädigen Gott", Gott selbst ist, der in den Herzen der Menschen einziehen will, um dort sein göttliches Leben einzupflanzen.

---

[80] Th. Maas-Ewerd: Nominari debent. Zur Nennung des Papstes, des Ortsbischofs und des Kollegiums der Bischöfe im Eucharistischen Hochgebet. In: Gratias agamus 269-281.

[81] J. A. Jungmann: Die Doxologie am Schluß der Hochgebete. In: Gemeinde im Herrenmahl 314-322. 321; vgl. auch A. Nocent: Les Doxologies des Prières Eucharistiques. In: Gratias agamus 343-353.

Aufgrund seiner Brotbitte wurde das Vaterunser schon von den Kirchenvätern auf die Eucharistie bezogen, zumal auch die nachfolgende Bitte um die Sündenvergebung als Voraussetzung für einen würdigen Kommunionempfang, passend auf die Eucharistiefeier hin, gesprochen werden kann.[82] Noch vor der Wende zum 4. Jahrhundert erscheint in den griechischen Quellen als Gebet, das zum festen Bestand der Kommunionvorbereitung gehört, ja deren Schwerpunkt bildet, das Vaterunser. So in den mystagogischen Katechesen des Kyrill[83] und bei Chrysostomos[84]. Auch die lateinischen Kirchenväter bezeugen die Verwendung des Herrengebetes in der Messe, so etwa Ambrosius[85] und Augustinus[86]. Nur für Spanien ist eine Zeit des Schwankens bezeugt, insofern das 4. Konzil von Toledo 633[87] erst einschärfen mußte, daß das Gebet des Herrn alle Tage und nicht nur am Sonntag zu sprechen sei. So wurde das Gebet des Herrn zum eucharistischen Tischgebet und wird außer im römischen Ritus und bei den Byzantinern in den anderen orientalischen Liturgien auch unmittelbar vor der Kommunion gebetet.[88] In der römischen Messe und in der byzantinischen Liturgie steht das Vaterunser vor der Brotbrechung, in den anderen orientalischen und abendländischen Liturgien danach; zuerst werden die Gaben zur Austeilung bereitet, der Tisch wird gleichsam fertig gedeckt, und dann erst beginnt mit dem Herrengebet als Tischgebet das Mahl.

Neben der Brotbitte spielte für den liturgischen Gebrauch des Vaterunsers in der Messe auch die Bitte um Sündenvergebung eine wichtige Rolle. So sagt Augustinus: „Warum wird es [das Herrengebet] gesprochen, bevor man Leib und Blut Christi empfängt? Aus folgendem Grund: Wenn, wie es menschliche Gebrechlichkeit mit sich bringt, etwa unser Denken Ungehöriges auffaßte, wenn unsere Zunge etwas Unrechtes herausredete, wenn unser Auge sich auf Unziemliches richtete, wenn unser Ohr etwa Ungehöriges wohlgefällig anhörte … dann wird es getilgt durch das Gebet des Herrn an der Stelle: Vergib uns unsere Schulden, damit wir beruhigt hinzutreten und wir nicht das, was wir empfangen, uns zum Gerichte essen und trinken."[89] An anderer Stelle sagt Augustinus, das Vaterunser sei wie ein Waschen des Gesichtes, bevor man zum Altar hinzutritt.[90] Darum führte er den Brauch ein, daß

---

[82] W. Dürig: Die Bedeutung der Brotbitte des Vaterunsers bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus. In: LJ 18 (1968) 72-86.

[83] Myst. Kat. V,11-18 – ed. Röwekamp 154-161.

[84] In Gen. hom. 18,8 – PG 53, 251.

[85] De sacramentis V,4,24: Quare ergo in oratione dominica quae postea (= nach den Wandlungsworten) sequitur ait: panem nostrum? Vgl. ed. Schmitz 172f.

[86] Sermo 227 – PL 38, 1101: „Ubi peracta est sanctificatio, dicimus orationem dominicam."

[87] Can. 10 – Mansi X, 621.

[88] Vgl. N. M. Denis-Boulet: La place du Notre-Père dans la liturgie. In: La Maison Dieu 22 (1966) 69-91; J. A. Jungmann: Das Pater noster im Kommunionkreis. In: ders., Gewordene Liturgie 137-164; W. Dürig: Das Vaterunser in der Messe. In: Gemeinde im Herrenmahl 223-230.

[89] Sermo Denis 6 – Misc. Aug. I., 31 – Roetzer 129.

[90] Sermo 17,5,5 – PL 38, 127 – Roetzer 129f.

Priester und Gläubige bei den Worten „et dimitte nobis debita nostra" an die Brust schlugen.[91]

Die Plazierung nach dem Hochgebet geht auf Gregor den Großen zurück; er mag dazu von den Griechen angeregt worden sein und verteidigt dies gegen Vorwürfe („orationem dominicam mox post canonem dici statuisti") in seinem Brief an Bischof Johannes von Syrakus mit dem Argument, daß das Hochgebet aus Gebeten menschlicher Autoren bestehe und als weiteres Gebet, das „super oblationem", also über den konsekrierten Gaben, gesprochen werden soll, doch in erster Linie jenes Gebet in Betracht kommt, das den Herrn selbst zum Urheber hat.

Gregor will damit sagen: Die Messe der Apostel bestand darin, daß sie mit menschlicher Gebetsrede die Gaben konsekrierten, alles andere ist spätere Zugabe. Wenn schon ein weiteres Gebet über die konsekrierten Gaben gesprochen werden soll, so kommt dafür vor allen menschlichen Erzeugnissen doch in erster Linie das Gebet des Herrn in Betracht. Die enge Zusammengehörigkeit des Vaterunsers zum Eucharistischen Hochgebet äußert sich nach Gregor auch darin, daß außer dem „Oremus – Lasset uns beten!" keine weitere Gebetseinladung erfolgt, so daß das Herrengebet somit noch unter dem Gebetsaufruf des „Sursum corda" am Beginn des Hochgebetes steht. Der Anschluß an das Hochgebet ist in der römischen Liturgie so eng – so fehlen die in den orientalischen Riten vor dem Herrengebet liegenden, die Anaphora abschließenden Segensformeln und Ektenien –, daß das Vaterunser geradezu als dessen genuine Fortsetzung dasteht.[92] Gregor konnte sich an einem Vorbild der Kirche von Konstantinopel orientieren.

Anders als im Abendland geht im byzantinischen Ritus eine Ektenie dem Herrengebet voraus, deren Anrufungen fast identisch sind mit denen der Opferektenie vor dem Glaubensbekenntnis. Diese Ektenie vor dem Vaterunser begegnet uns schon in den „Apostolischen Konstitutionen", einer Kirchenordnung aus dem 4. Jahrhundert, in deren 8. Buch eine „Musterliturgie" enthalten ist.[93] Sowohl hier als auch in der Chrysostomos-Liturgie gibt es die seltsam anmutende „Bitte" für die konsekrierten Gaben, daß Gott sie annehme auf seinen himmlischen Altar und uns dafür herabsende seinen göttlichen Segen und die Gabe des Heiligen Geistes.

Schon im 5. Jahrhundert interpretierte Theodor von Mopsuestia diese Bitte folgendermaßen: „Damit beendet der Priester das Gebet, indem er betet, dieses Opfer möge Gott wohlgefällig sein und über alle möge die Gnade des Heiligen Geistes kommen, damit wir der Teilhabe ohne Strafe gewürdigt werden, da die Gnade so sehr und ganz unendlich über uns erhaben und erhöht ist."[94] Es handelt sich bei dieser Bitte also nicht um ein Gebet für die Aufnahme des Opfers Christi beim Vater, sondern um unser würdiges Eintreten in die Aufopferung unserer Menschennatur durch Christus, wie sie einmal am Kreuz geschah und auch jetzt in der Liturgie geheimnisvoll geschieht. Wie auch schon in der Opferektenie vor dem Glaubensbekenntnis solche Anliegen genannt wurden, deren Erfüllung Folgen eines gläubig-

---

[91] Sermo 351,3,6 – PL 39, 1541 – Roetzer 130.

[92] Vgl. Jungmann MS II, 344-346.

[93] Vgl. Apost. Konst. VIII, 13,2-9, bes. 13,3: Καὶ ὑπὲρ τοῦ δώρου τοῦ προσκομισθέντος ... ed. Metzger 336, 206.

[94] Theodor, Kat. Hom. 16,21 – ed. Bruns 436. Vgl. auch Kucharek, Liturgy 650.

vertrauenden Aufopferns des eigenen Lebens an den Vater nach dem Vorbild der Hingabe Christi sind, so kehren gerade diese Anliegen jetzt wieder nach dem Eucharistischen Hochgebet, in welchem das Opfer Christi geheimnisvolle Wirklichkeit geworden ist, dem sich die Gemeinde als Glieder seines Leibes anschließt, wenn sie die heilige Liturgie feiert.

So bereitet diese Ektenie das Gebet des Herrn vor, das der Christ nur beten kann, wenn er sich durch Christus an den Vater wendet, wenn er sich ihm auch im Opfer anschließt und ihm durch Kreuz und Auferstehung zum Vater folgt. Christus nachfolgend kann der Christ Gott den Vater unmittelbar anreden und ihn so nennen, wie Christus es seine Jünger gelehrt und aufgetragen hat: „Vater".

Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zwischen der „Vater"-Anrede Jesu und der unsrigen, auf den Christus selbst in den Abschiedsreden hinweist: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater" (Joh 20,17). Er ist der ewige, eingeborene Sohn des Vaters, ihm gleich in der göttlichen Natur und Ehre. Uns ist er gleich als der wahre und volle Mensch, dem nichts fremd ist, was zum Menschendasein gehört, außer der Sünde. Als der ewige Sohn Gottes ist der Vater sein Vater auf eine eigene, göttliche, nicht mitteilbare und nur ihm ganz allein zukommende Weise.

Die wahre göttliche Natur in Christus ermöglichte es der wahren Menschennatur, sich am Kreuz in vollkommenem Vertrauen auf dessen Liebe dem Vater hinzugeben, in einem solchen Vertrauen, zu dem die Menschen wegen der Erbsünde niemals in der Lage sind: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!" Dadurch hat Christus ein für allemal eine Tür zu Gott aufgetan; wer an ihn glaubt, ihm nachfolgt, der gelangt mit ihm zum Vater. Der ganz andere, absolut heilige Gott, der erhabene Schöpfer von allem, was ist, wird auch für den an Christus Glaubenden zum Vater. So sagt Ambrosius, daß der Vater auf besondere und in nur ihm zustehender Weise der Vater Christi sei; in einem allgemeinen Sinn sei er der Vater aller und in diesem allgemeinen Sinn spreche die Kirche ihn im Vaterunser als „Vater" an.[95]

Den Menschen, auch den Heiligen, ist aber ein solch totales Sichhingeben in völligem Vertrauen auf Gottes Liebe nicht möglich; sie sind und bleiben Menschen, ihr Glaube ist immer auch gefährdet. Immer wieder tauchen Fragen und Zweifel auf, ob denn der Glaube „lohnt", ob es Gott wirklich wie ein menschlicher Vater gut mit uns meint. Immer wieder kommt die Versuchung, ohne Gott dem eigenen Dasein einen Sinn zu geben. Deshalb muß der Glaube, der die Vater-Anrede Gottes allein gestattet, erbetet werden: „Und würdige uns, Herr, mit Vertrauen und unverurteilt, dich, den Gott des Himmels, als Vater anrufen zu dürfen und zu sprechen ..." Ähnlich bittet ein Vorbereitungsgebet aus dem ostsyrischen Ritus: „Laß deine Ruhe, Herr, unter uns wohnen und deinen Frieden in unserem Herzen, und möge unsere Zunge deine Wahrheit verkünden, dein Kreuz der Wächter unserer Seelen sein, da wir unseren Mund zu neuen Harfen machen und eine neue Sprache sprechen mit feurigen Lippen. Mach uns würdig, Herr, mit dem Vertrauen, das von dir stammt, dieses reine und heilige Gebet vor dir zu sagen, das dein lebenspendender Mund

---

[95] De sacramentis V,19 – ed. Schmitz 168: „Solius Christi specialis est pater, nobis omnibus in commune est pater ... Ecclesiae contuitu et consideratione te ipse commenda: Pater noster ..."

deine treuen Jünger gelehrt hat, die Kinder deiner Geheimnisse: Wenn ihr betet, sollt ihr so beten und bekennen und sagen: Vater unser ...“[96]

„Das Heilige den Heiligen“

Nach dem Vaterunser und dem Gebet zur „Hauptbeugung“ löst der Protodiakon sein Orarion und gürtet es auf eine solche Weise, daß sich diese Stola auf Brust und Rücken kreuzt. Man kann davon ausgehen, daß auch hier ein rein praktisches Bedürfnis am Anfang stand: Durch diese Gürtung des Gewandes sollte der Diakon beim Austeilen der Eucharistie nicht durch die Fülle des Stoffes behindert werden. Interessant ist die nachträglich gegebene mystische Bedeutung. Das auf Brust und Rücken gekreuzte Orarion erinnert an die ikonographische Darstellung der Cherubim mit ihren gekreuzten Flügeln, die der Diakon jetzt nachahmt.[97]
Der Bischof nimmt das Lamm in beide Hände, erhebt es ein wenig über den Diskos und ruft: „Das Heilige den Heiligen“. Dieser Ruf ist schon uralt; schon Kyrill von Jerusalem kennt ihn,[98] ebenso Johannes Chrysostomos;[99] heute ist er in allen östlichen Liturgien vorhanden. Die Erhebung des Lammes hat mit dem Hochheben der konsekrierten Hostie bei der Wandlung als Zeigegebärde, die im Abendland erst im Mittelalter aufgekommen ist,[100] nichts zu tun. Sie ist wie der Ruf gleichsam eine Einladung zum Empfang der Kommunion: „Das Heilige“ bezeichnet die eucharistischen Gestalten, „die Heiligen“ meint die zur Feier der Eucharistie versammelte Gemeinde. „Heilig“ werden die Menschen aber nur durch die Begegnung mit Christus, wie sie sich unüberbietbar im Empfang der heiligen Kommunion ereignet. Was genau empfängt der Christ in der Eucharistie?
Große östliche Theologen geben folgende Antwort:[101] Kein Mensch kann Gott schauen, geschweige denn mit ihm kommunizieren, ohne in seinem begrenzten, sündigen und sterblichen Menschendasein zutiefst in Frage gestellt, ja gefährdet zu sein. Oder wie es das Alte Testament ausdrückt: Niemand kann Gottes Angesicht schauen und am Leben bleiben (Ex 33,20). Kein Mensch könnte die Begrenztheit und Armseligkeit seines Daseins mehr akzeptieren, hätte er Einblick gewonnen in die Herrlichkeit und Größe des göttlichen Lebens. Um mit dem Menschen auf eine Weise kommunizieren zu können, die ihn in seiner menschlichen Identität beläßt, so wie sie gewachsen ist in den Wechselfällen des Lebens, nahm Gott in der Menschwerdung des Sohnes ein menschliches Gesicht an. Nur ein einziges Mal in der Weltgeschichte kam es in Jesus Christus zu einer Verbindung von wahrem Menschsein

---

[96] F. E. Brightman: Liturgies Eastern and Western. Bd.1: Eastern Liturgies. Oxford 1896, 295.
[97] Vgl. Kucharek, Liturgy 662.
[98] Myst. Katech. V,19 – ed. Röwekamp 160f.
[99] In Hebr. hom. 17,4f. – PG 63-132f.
[100] Vgl. Peter Browe: Die Elevation in der Messe. In: Jlw 9 (1929) 20-66.
[101] Zu Symeon von Thessaloniki etwa vgl. Kunzler, Gnadenquellen 205-225. Zur heutigen orthodoxen Eucharistietheologie vgl. J. Meyendorff: Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIVe siècle. In: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 42 (1959) 93-100; ders.: Le Christ dans la théologie byzantine. Paris 1969.

mit der wahren Gottheit, ohne daß das eine das andere auslöschte oder minderte. Auch nach seiner Menschwerdung blieb der ewige Sohn Gottes jedoch engstens verbunden mit dem Vater und dem Heiligen Geist; nichts tat er ohne die Mitwirkung der beiden anderen göttlichen Personen. So sagen wichtige Vertreter der byzantinischen Theologie, die Menschennatur Christi sei „die Quelle der Gottheit", das „Medium", mit welchem der dreifaltige Gott mit den Menschen in dem Sinn kommuniziert, als er ihnen durch Christus, unseren Herrn, seine „Gnade" mitteilt, die aber keine Haltung Gottes gegenüber den Menschen ist, sondern die geheimnisvolle Anteilgabe an seinem unendlichen Leben.

Durch die Herabrufung des Heiligen Geistes auf Brot und Wein wurden diese Gestalten verwandelt in Christi Fleisch und Blut, in seine aus der Jungfrau angenommene Menschennatur. Wie der Menschenleib des Jesus von Nazareth ist auch die Eucharistie untrennbar verbunden mit der Gottheit des Sohnes und über ihn auch mit den beiden anderen Personen der Dreifaltigkeit; wie der geschichtliche Leib Jesu ist auch die Eucharistie „Quelle der Gottheit". Deshalb sind das heilige Brot und der konsekrierte Wein „das Heilige", das aus Menschen, die davon essen und trinken, „Heilige" macht, weil es in sie hinein das göttliche Leben bringt.

Auf den Ruf des Bischofs antwortet der Chor oder die Gemeinde mit einem Zitat aus 1 Kor 8,6 und Phil 2,11: „Einer nur ist heilig. Einer nur der Herr: Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Amen."

Der Ruf des Bischofs, das Erheben des verwandelten Brotes und die Antwort der Gemeinde, all das erinnert ein wenig an die abendländische Messe, wenn der Priester vor der Kommunion den Gläubigen die Hostie zeigt und sie einlädt mit den Worten: „Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" und die Gemeinde mit dem kleinen Gebet antwortet, in dem sie ihrer Unwürdigkeit Ausdruck verleiht und Christus als den göttlichen Arzt um Heilung ersucht, wie einst der römische Hauptmann, dessen Knecht krank daniederlag. Die menschliche Unwürdigkeit bringt auch die byzantinische Antwort auf den Ruf des Priesters zum Ausdruck: Nur einer ist heilig, nur einer Herr, Christus, zur Ehre des Vaters! Sollte damit die Heiligkeit der beiden anderen Personen in der Dreifaltigkeit unterschlagen werden? Keineswegs! Einer allein ist auch als Mensch der Heilige schlechthin, der Gottessohn, der ein wahrer und voller Mensch geworden ist, und die Heiligkeit seiner Menschennatur gründet in ihrer Verbindung mit der wahren Gottheit des Sohnes. Gegenüber diesem einzigen Heiligen sind alle anderen Menschen zunächst einmal völlig unheilig. Weshalb ruft der Bischof dann aber, daß das Heilige (Christi eucharistischer Leib und sein kostbares Blut) den Menschen als „Heiligen" dargeboten wird? Dahinter steht der in der Heiligen Schrift wie in der gesamten Theologie ständig wiederholte Gedanke der Teilhabe, ja des heiligen Tausches, wodurch die Menschennatur des Gottessohnes zur Quelle der Vergöttlichung wird:[102] In alle Ewigkeit ist Christus seit der Menschwerdung zugleich wahrer Gott (der er ja schon seit Ewigkeit war) und wahrer Mensch; mit allen Menschen teilt er das Menschsein, mit ihnen allen ist er verbunden in der gleichen menschlichen Wesenheit. Wer mit ihm

[102] Vgl. F. R. Gahbauer: „O admirabile commercium". Relecture zweier Antiphoneninterpretationen. In: ALw 27 (1985) 70-90.

verbunden ist von Mensch zu Mensch, erhält über die einzigartige Heiligkeit des Menschseins Jesu Zugang zum göttlichen Leben des dreifaltigen Gottes, das die Menschen zu Heiligen macht, indem dieses göttliche Leben als „Gnade" in ihnen wächst, sie immer mehr heiligt und schließlich hineinführt in die Lebensfülle Gottes. Unüberbietbar gipfelt diese Anteilgabe des göttlichen Lebens in der Eucharistie, im Empfang der heiligen Menschennatur Christi im Essen und im Trinken. All dies geschieht „zur Ehre Gottes des Vaters", der durch das Tun seines Sohnes (einmalig im Lauf der Weltgeschichte, ständig neu aber in jeder Liturgie) auch der Vater vieler Menschen wird, der dadurch verherrlicht wird, daß möglichst viele teilhaben an der Fülle des göttlichen Lebens. Ja, noch mehr: Je mehr Menschen durch den Sohn zum Vater geführt werden, desto mehr „wächst" die Herrlichkeit des Vaters, die nichts anderes ist als das göttliche Leben in Fülle, das er aus Liebe weitergeben will.

Das „Brotbrechen"

Der Protodiakon tritt zur Rechten des Bischofs und spricht: „Brich, Gebieter, das heilige Brot." Mit Ehrfurcht und Sorgfalt bricht der Bischof das heilige Lamm in die vier Teile des Siegels: IΣ-XΣ-NI-KA (Ιησοῦς-Χριστὸς-NI-KA = Jesus Christus siegt). Er ordnet sie auf dem Diskos kreuzweise an: im „Norden" der Diskosscheibe das Teilchen IΣ, im „Süden" das XΣ, im „Westen" das NI und im „Osten" das Teil KA. Dabei spricht er: „Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, gebrochen, doch nicht zerteilt, allezeit genossen und niemals aufgezehrt, sondern die heiligend, die an ihm teilhaben."

Vom Brechen des Brotes hatte die Eucharistiefeier in den frühesten Zeiten ihren Namen. Man erachtete die Brechung nicht zuletzt unter Hinweis auf 1 Kor 10,16f. als bedeutsamen Ausdruck für die gesamte Eucharistiefeier: Alle, die teilhaben an dem einen Brot, bilden den einen Leib Christi, weil dieses eine Brot die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi ist.

Ist man in Frankreich oder in Italien zu einem Festmahl eingeladen, dann wird ganz selbstverständlich zu jedem Gang des Menüs Brot gereicht. Keiner käme auf die Idee, dieses Weißbrot nach Art eines gutbürgerlichen deutschen Abendbrotes mit dem Messer zu schneiden; nach alter Sitte bricht man es. In vergangenen Zeiten hatte dieses Brechen des Brotes einen ganz hohen Symbolwert: Der Gastgeber brach das Brot und reichte es seinen Gästen zum Ausdruck der Liebe und Gastfreundschaft. Irgendwie hat dieses Brechen schon etwas mit „leiden" zu tun: Die Gäste leben „auf Kosten" des Gastgebers, der „etwas von sich hergeben mußte", um seinen Gästen ein Mahl bieten zu können, und sei es durch die „Aufopferung" seiner Arbeitskraft, deren Ertrag (ganz gleich, ob als Geld, als Mühe des Zubereitens usw.) jetzt auf dem Tisch liegt. So wird das Brotbrechen zum Zeichen inniger Gemeinschaft und Liebe; der Gastgeber bezeugt damit seine Sympathie. Übersetzt man dieses aus dem Griechischen kommende Wort sinngemäß, dann bedeutet es „Leidensbereitschaft", „Mitleid". Wer einem lieb und teuer ist, für den ist man bereit, Leid und Mühe auszuhalten, im Beistand, im Trösten und Helfen und auch, indem man sich Mühe und Kosten auflädt, ein Festmahl auszurichten. Ohne daß es bewußt ist, mag der Brauch des Brotbrechens heute noch damit zusammenhängen.

Von diesem Bezug zum Leiden ist es nur ein kleiner Schritt zur symbolischen Andeutung des Leidens Christi durch das Brotbrechen. Bei den Griechen beginnt man im 6. Jahrhundert, das Brechen der Brotgestalt als Zerbrechen des Leibes am Kreuz und damit als Todessymbolik zu sehen. So sagt Eutychius († 582): ἡ κλάσις τὴν σφαγὴν δηλοῖ – das Brechen des Brotes zeigt das Geschlachtetwerden an.[103] Chrysostomos sagt in einer Homilie zu 1 Kor 24,2,[104] das Wort „brechen" in 1 Kor 16,10 würde bedeuten, daß Christus in der Eucharistie etwas für die Menschen erdulde, was er am Kreuz nicht erduldet hat, nämlich das Zerbrechen seines Leibes.

Vollzogen schon die jüdischen Familienväter in ihren stets religiös bestimmten Festmahlen dieses Brotbrechen zum Zeichen der Liebe und der Zusammengehörigkeit der Familie, so war das Brechen des Brotes für seine Jünger durch den Hausvater Christus am Abend vor seinem Leiden nicht nur ein Zeichen der Verbundenheit, sondern ein unüberbietbares Symbol seiner Sympathie, seiner Leidensbereitschaft aus Liebe, wie sie am Tag darauf am Kreuz ihre Vollendung erfahren sollte. Von daher wurden alle Mahlgemeinschaften der Christen durch das Brechen des Brotes mit der Sympathie Christi in Verbindung gebracht, vor allem aber natürlich die Feier der Eucharistie. Deshalb gibt es in allen christlichen Riten auch das Brechen des eucharistischen Brotes als Zeichen der Teilhabe aller an dem einen Christus.

Diese Teilhabe aller wird auf dem Diskos sehr symbolträchtig dargestellt: Das Lamm wird in vier Teile gebrochen und kreuzförmig auf der runden Scheibe dieses Gerätes angeordnet. Christus, das Lamm Gottes, wird sozusagen im Bild „gekreuzigt", indem die vier Teile, oben und unten, rechts und links, den vier Himmelsrichtungen folgend, plaziert, darstellen, daß die Lebenshingabe Jesu für alle geschah, damit alle an der hingegebenen Menschennatur Anteil erhalten zum ewigen Leben. Die ganze Welt (die Gedächtnispartikel stehen ja dafür!) wird gleichsam zusammengefaßt in der am Kreuz geschehenen Lebenshingabe Jesu und der daraus folgenden Hingabe seiner selbst in der Eucharistie. Christus, der von sich selbst sagt, er sei das Brot des Lebens, wird also am Kreuz gebrochen, und so wie der Gekreuzigte mit seinen angenagelten Armen gleichsam in liebevoller Umarmung das All umfaßt, werden in der Teilhabe an dem gebrochenen eucharistischen Brot alle Menschen zusammengefaßt in Christus und mit seinem Leben erfüllt.

Auch das Abendland drückt dies in seiner Messe sehr tief aus: Der Priester bricht die Hostie, während die Gemeinde das „Lamm Gottes" singt, das durch seinen Kreuzestod die Sünde der Welt hinwegnimmt. Heute aber ist dieser Ritus im Abendland in den meisten Fällen seiner Aussagekraft dadurch beraubt, daß der Priester nur eine nicht gerade sehr große „Priesterhostie" in zwei Teile bricht, während zu den Zeiten, als der aus dem Orient stammende Papst Sergios I. (687-701) das Agnus Dei im Westen eingeführt haben soll,[105] man das eucharistische Brot noch wirklich in viele Teile brach, damit möglichst viele Empfänger Anteil erhielten an dem einen Brot. Man wiederholte das Agnus Dei so lange, wie die Brechung des Brotes für die Kom-

---

[103] De pasch. c. 3 – PG 83, 2386 A.

[104] PG 61, 200.

[105] Liber Pontificalis – Duchesne I, 376.

munikanten andauerte. Der Ritus verlor seinen Sinn, als man dazu überging, fertig vorgeformte kleine Hostien zu verwenden. Noch mehr aber spricht er gegen jene Unsitte, in der heiligen Messe nur eine einzige Hostie zu konsekrieren und der Gemeinde die eucharistische Gestalt auszuteilen, die seit der letzten Messe im Tabernakel aufbewahrt wurde. Man sollte darauf achten, daß das, was man in der Messe betet, nicht das Lügen straft, was man in ihr tut. Mehrfach ist in den Hochgebeten die Rede von der Anteilhabe an dem einen Brot. So gibt es in der erneuerten Liturgie den Hinweis, das Agnus Dei könne nach altem Brauch so lange wiederholt werden, bis die Brechung vollendet sei.[106] Dies setzt natürlich voraus, daß man Hostien solcher Größe verwendet, die wirklich für die Kommunion der gesamten Gemeinde oder zumindest eines Großteils ausreichen.

Das Austeilen der aus einer vergangenen Eucharistiefeier stammenden Kommunion ist im byzantinischen Ritus undenkbar; auch besteht die Anweisung, daß die Kommunikanten wirklich Teile des Lammes erhalten und somit alle an dem einen Brot kommunizieren. Dieses Ideal muß das Abendland aber erst wieder zurückgewinnen.

Die theologische Bedeutung der Brotbrechung drückt der Priester in einem kleinen Begleitgebet aus: „Gebrochen und ausgeteilt wird das Lamm Gottes, gebrochen, aber niemals gemindert, gegessen, aber niemals aufgezehrt, sondern die heiligend, die es empfangen." Der menschgewordene Gottessohn ist für alle Zeiten zur unausschöpfbaren Quelle des göttlichen Lebens geworden; was in seiner Lebenshingabe am Kreuz begann, findet seine Fortsetzung in den Sakramenten der Kirche, vor allem in der Eucharistie und mündet in die Vergöttlichung der Menschen.[107]

Die Vermischung von Leib und Blut

Der Protodiakon zeigt mit dem Orarion auf den heiligen Kelch und spricht: „Fülle, Gebieter, den heiligen Kelch." Der Bischof nimmt das am oberen Rand des Diskos liegende Stück mit dem Aufdruck IC, zeichnet mit ihm ein Kreuz über den Kelch und sagt: „Die Fülle des Heiligen Geistes." Dann gibt er das Stück in den Kelch. Der Diakon spricht: „Amen."

Auch in der abendländischen Messe gibt es diesen Ritus, der seit der Liturgiereform für alle sichtbar geworden ist: Der Priester bricht von der geteilten Hostie ein Stückchen ab und gibt es in den Kelch mit den Worten: „Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi schenke uns ewiges Leben." Viel ist über den Ursprung dieses Brauches geforscht und nachgedacht worden.

Man kannte die Mischung von Leib und Blut Christi in Rom schon um die Wende zum 8. Jahrhundert. Wenn der Papst einzog zur Messe, dann zeigte man ihm die „Sancta", ein Stück konsekrierten Brotes, das aus der letzten Messe aufbewahrt

---

[106] Vgl. AEM 56e.

[107] So sagt Ambrosius, Apol. proph. David 12,58 – PL 14, 875: „Facie ad faciem te mihi, Christem demonstrasti; in tuis te invenio sacramentis."

wurde. Man hat überlegt, daß der Papst dieses Stückchen konsekrierten Brotes in den Kelch gab, um dadurch auszudrücken, daß die vielen Meßfeiern an den vielen Tagen über die Grenzen der Zeit hinaus eine einzige Eucharistiefeier der Kirche bilden, die bis zum Jüngsten Tag anhält.[108] Einen ähnlichen Brauch kennen die Nestorianer: Dem für die Meßfeier eigens zubereiteten Hostienteig wird jeweils ein zurückbehaltenes Stück des für die frühere Feier ebenfalls rituell zubereiteten Hostienteiges beigemischt, so daß sich dieselbe Teigmasse gewissermaßen fortpflanzt. Der Begründung dieses Brauchs dient auch eine Legende, nach der der heilige Johannes ein Stück des heiligen Brotes vom Abendmahl zurückbehalten und dem Teig für die erste Eucharistiefeier der Apostel beigemischt habe.[109]
Daneben wird noch eine andere Ursache in Betracht gezogen: Der Papst schickte Teile des von ihm konsekrierten eucharistischen Brotes in die parallel stattfindenden Eucharistiefeiern der Stadt, wo die Priester in den verschiedenen Kirchen diese Partikel in den Kelch gaben zum Ausdruck dafür, daß auch über die unterschiedlichen Orte hinweg die Kirche eine einzige Eucharistiefeier auf Erden hält. Der Brauch, das eucharistische Brot zum Zeichen der kirchlichen Einheit zu versenden, ist sehr alt. Eusebius berichtet in seiner Kirchengeschichte,[110] selbst im Osterfeststreit habe der Papst den Bischöfen der Gegenseite, die sich an die umstrittene Festdatierung hielten, zum Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft die Eucharistie übersandt. Ähnlich antwortet Papst Innozenz I. († 417) dem Bischof von Gubbio auf seine Anfrage bezüglich des eucharistischen Brotes, „das wir am Herrentag an die Titelkirchen [d. h. etwa Filialkirchen] versenden – quod die dominica per titulos mittimus": Da die Priester gerade am Sonntag bei ihren Gemeinden bleiben müssen, erhalten sie durch Akolythen das „eucharistisch Brot, damit sie sich gerade an diesem Tag nicht aus unserer Gemeinschaft ausgeschlossen fühlen".[111] Dieser später abgekommene Brauch erinnert an das lebhafte Bewußtsein der frühen Kirche, daß die Eucharistie das wirksame Sakrament der Einheit aller Gläubigen mit Christus und über ihn auch untereinander ist und damit auch die Kirche immer neu begründet und daß man, wenn es möglich wäre, eigentlich die ganze Gemeinde unter ihrem Bischof zu einer einzigen Eucharistiefeier versammeln müßte. Die Vermischungen des heiligen Leibes und des heiligen Blutes drückten somit die „historisch-vertikale Einheit des einen Opfers Christi aus, ebenso die „lokal-horizontale Einheit des einen Opfers in den vielen Messen".[112]
Außerhalb Roms las man aber von den entsprechenden Rubriken und Vorschriften in den liturgischen Büchern, die man aus Rom kommen ließ. So meinte ein fränkischer

---

[108] Jungmann MS II, 386: „Auf diese Weise sollte zum Ausdruck kommen, daß es eine und dieselbe Eucharistie ist, die gestern und heute gefeiert wird."

[109] Vgl. W. de Vries: Sakramententheologie bei den Nestorianern. Orient. Christ. Anal. 133. Rom 1947, 194-197.

[110] Hist. eccl. V,22; vgl. Jungmann MS II, 387.

[111] Ep. 25,5 – PL 20, 556f.: „... ut se a nostra communione, maxima illa die, non iudicent separatos."

[112] Vgl. J. Emminghaus: Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug. Durchgesehen und überarbeitet v. Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg ^{5}1992, 281; O. Nautin: Le rite du „fermentum" dans les églises urbaines de Rome. In: EL 96 (1982) 514-522.

Bearbeiter römischer Texte, daß in der gewöhnlichen Priestermesse – anders als in der Papstmesse – beim Pax Domini immer eine Mischung vorzunehmen sei.[113]
Diese nicht richtig verstandene liturgische Anordnung wurde aber beibehalten und verbreitete sich aufgrund des symbolisch-allegorischen Bezugs, den man ihr beigab. War die getrennte Konsekration von Leib und Blut Christi eine symbolische Darstellung seines Todes, da ja beim gewaltsamen Sterben Leib und Blut getrennt werden, so war die Vereinigung von Leib und Blut eine ebenso symbolische Darstellung der Auferstehung. Auch die Verbindung mit der Pax wird so gedeutet: Durch Kreuz und Auferstehung hat der Herr der Welt den Frieden gebracht, und der Friedensgruß war der erste Gruß des Auferstandenen.[114] Auch für den byzantinischen Ritus ist dies die die Vermischung der heiligen Gestalten bestimmende Symbolik.
Noch wichtiger als diese Symbolik jedoch ist eine Aussage über das Wesen des eucharistischen Sakramentes überhaupt, die durch die Vermischung gemacht wird: Die konsekrierten Gaben von Brot und Wein sind ein Sakrament, in dem Christus, in beiden Elementen ganz gegenwärtig, sich seinen Gläubigen gibt. Die Gläubigen empfangen nicht den aus Maria geborenen Leib und das am Kreuz vergossene Blut, sondern den einen Gott und Herrn, den wahren Gott und Menschen Jesus Christus, der von der Jungfrau Maria geboren wurde und am Kreuz starb.
Etwas sonderbar erscheint das Begleitwort des Bischofs, wenn er jenes Teil des Lammes, das den Aufdruck IΣ (Jesus) trägt, in den Kelch gibt: „Fülle des Heiligen Geistes". Eine schon in einer alten Handschrift enthaltene Erklärung besagt: Der Heilige Geist, durch dessen Wirkung die Menschwerdung Christi aus Maria zustande kam, ist in den heiligen Gestalten gegenwärtig, und ihn empfangen die Gläubigen.[115] Und in der Tat singt die Gemeinde nach der Kommunion: „Wir haben das wahre Licht gesehen und den Geist vom Himmel empfangen." Empfängt der Christ denn in der heiligen Kommunion den Heiligen Geist und nicht Christus?
Dies verweist wieder auf eine der Besonderheiten der byzantinischen Theologie, die viel mehr als die abendländische im Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit gründet. Eine der drei göttlichen Personen, der Sohn, wurde wahrer Mensch. Seine Menschennatur wurde damit zur „Quelle der Gnade", da die Menschen durch sie Zugang haben zum Leben des dreifaltigen Gottes. Wer mit dem wahren Menschen Jesus verbunden ist, gelangt durch ihn zur Lebensfülle der Dreifaltigkeit, die durch den Menschgewordenen auf die Menschen überfließt wie aus einer Quelle. Wie der Sohn Mensch geworden ist, um die Erlösung zu bewirken, so vollendet sie der Heilige Geist. Er bleibt bei der Kirche bis zum Ende der Tage als Anwalt und Tröster, er vermittelt ihr und jedem in ihr das göttliche Leben, das nichts anderes ist als die Gnade. Genauso wie aus dem Leib Jesu im Palästina der Antike der dreifaltige Gott sprach, handelte und wirkte, so tut dies aus dem eucharistischen Leib niemand anderes als die Trinität. So begegnet uns in dem einen Sakrament der Eucharistie, durch die Einheit von Leib und Blut sinnfällig dargestellt, die Lebensfülle Gottes, die der

---

[113] OR VII, 22 – Andrieu II, 304: „Dum vero Dominus papa dicit: Pax Domini sit semper vobiscum, non mittit partem de sancta in calicem sicut ceteris sacerdotibus mos est."
[114] Amalar, Liber officialis III, 30,3 und 31,1 – Vgl. Amalarii episcopi opera liturgica omnia. Ed. Joh. Michael Hanssens. Bd. 1-3, Rom 1948-1950. II (Rom ²1967) 361.
[115] Vgl. Kucharek, Liturgy 680f.

Heilige Geist den Menschen „übergibt", sie in den Kommunizierenden einpflanzt und reifen läßt zum ewigen Leben in der Herrlichkeit des Dreifaltigen.[116] Diese Heilig-Geist-Symbolik findet noch eine weitere Fortsetzung.

Das Zeon – heißes Wasser als Symbol des Heiligen Geistes

Sehr sonderbar für den Abendländer mutet der Brauch an, dem konsekrierten Wein etwas heißes Wasser beizugeben, das der Priester mit den Worten segnet: „Gepriesen sei die Glut all deiner Heiligen, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." Der Diakon gießt kreuzweise das heiße Wasser in den Kelch und spricht dabei: „Glut des Glaubens, voll des Heiligen Geistes. Amen." Allen byzantinischen Kirchen ist dieser Ritus gemein, nur in der ukrainisch-katholischen Kirche wurde er bislang meistens weggelassen; in ihren liturgischen Büchern ist er aber enthalten. Schon auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz 1438/39 nahmen die Abendländer an dem Brauch der Beigabe heißen Wassers Anstoß;[117] für die ukrainische Kirche wurde er auf der Synode von Zamostja (1720) sogar ausdrücklich verboten,[118] im Jahr 1940 jedoch wieder in die liturgischen Bücher aufgenommen.[119]
So unterschiedlich die historischen Herleitungen für diese Beimischung heißen Wassers sind, die mystische Erklärung ist eindeutig: Das Zeon verweist auf die Glut des Heiligen Geistes, der das Wandlungswunder vollbracht hat. Dies gilt um so mehr, als unmittelbar zuvor ja die Mischung von Brot und Wein unter einem Gesichtspunkt vollzogen wurde, der ganz stark die Rolle des Heiligen Geistes in der Erlösung hervorhebt. Nach dem spätmittelalterlichen griechischen Liturgiekommentator Nikolaos Kabasilas erinnert die Hitze des heißen Wassers an das Feuer des Heiligen Geistes und damit an sein Herabkommen am Pfingsttag auf die Kirche, deren Mitglieder ja Glieder des mystischen Leibes Christi sind. Wiederum unterstreicht diese Beimischung die östliche Theologie des Heiligen Geistes als Überbringer und Vollender des göttlichen Lebens. [120]

---

[116] Vgl. Kunzler, Gnadenquellen 97ff.
[117] Vgl. ebd. 355.
[118] Vgl. Huculak 330-335.
[119] Im Zuge der Latinisierungsbestrebungen wurde das Zeon auf der Synode von Zamostja von 1720 verboten, vgl. Joh. Madey: Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche (Ukrainische Freie Universität, Monographien Bd. 15). München 1969, 82. Aber schon ältere liturgische Bücher beinhalten das Zeon zumindest wieder fakultativ; auch Fedoriv 250 nennt es ohne jede Einschränkung.
[120] Vgl. Kucharek, Liturgy 683-688.

Der Diakon gibt das Zeon, etwas heißes Wasser, in den konsekrierten Wein

Die Kommunionspendung unter beiderlei Gestalt

In jeder heiligen Messe hört es die Gemeinde deutlich und klar: „Nehmet und trinket alle daraus!" Was Christus am Abend vor seinem Leiden seiner Kirche übergab, wurde im Abendland bis zum heutigen Tag leider nur zur Hälfte befolgt. Änderungen bahnen sich zwar an, viele Gemeinden tun sich aber schwer mit jenem Auftrag, ja Befehl, den sie in jeder Messe hören, wenn die Worte Christi über den Kelch gesprochen werden.[121]

Angesichts der lang andauernden Geschichte des „Kelchentzugs" und der mehr als unnötigen theologischen Streitereien darüber kann dies nicht verwundern. Wegen des Auftrags Jesu: „Trinket alle daraus" gab es sogar Kriege und Glaubensspaltungen. Jan Hus, der böhmische Reformator vor dem Ausbruch der Reformation, schrieb die Frage des Laienkelches auf seine Fahnen.

Als die Kelchkommunion fast schon vergessen war, wurde sie von oppositionellen Bewegungen aufgegriffen und auf die Fahne geschrieben, so von Jan Hus, der auf dem Konstanzer Konzil gegen das gegebene Ehrenwort des freien Geleits als Ketzer verbrannte böhmische Kirchenreformer.

Auf diesem Hintergrund verboten das Konzil von Konstanz (1415) und das Konzil

---

[121] Vgl. H. Spaemann (Hg.): „... und trinket alle daraus". Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Freiburg – Basel – Wien 1986.

von Basel (1437) die Kelchkommunion der Laien.[122] Nur wenig nach ihm galt die Kommunion unter beiden Gestalten als Aushängeschild der Reformatoren und zugleich als einer der Vorwürfe gegen eine katholische Kirche, die das Testament Christi verraten habe. Gerade im Zeitalter der Gegenreformation war somit eine Wiedergewinnung der Kommunion unter beiderlei Gestalten für alle Gläubigen unmöglich geworden. Man wollte und mußte sich für den gemeinen Mann von den Evangelischen genau unterscheidbar machen, und zu den Kennzeichen des Katholischen zählten ausgerechnet die nur wenigen verständliche lateinische Liturgiesprache und eben auch die Kommunion unter der Brotsgestalt allein. Das Konzil von Trient hatte die Kelchkommunion für Deutschland 1564 unter bestimmten Bedingungen zugelassen, diese Bewilligung wurde aber 1621 wieder rückgängig gemacht. So blieb es beim Kelchentzug, obwohl immer wieder Reformkräfte nach dem Laienkelch verlangten, bis zur Liturgiereform des 2. Vatikanums.[123]

Dabei hatte niemand Geringeres als Papst Leo der Große den Kelchentzug als „Sakrileg" bezeichnet, ebenso Papst Gelasius.[124] Entsprechend langsam verlief im Abendland die Entwicklung, den Laien den Empfang des Blutes Christi vorzuenthalten.

Als man von der Kelchkommunion aus verschiedenen Gründen (zunehmende Ehrfurcht, Angst vor Verunehrung durch die Gefahr des Verschüttens, erschreckender Rückgang der Kommunionhäufigkeit überhaupt, Verlagerung der Eucharistiefrömmigkeit vom wirklichen Empfang auf die Schau der Hostie in der Monstranz, die damit für den Laien viel „interessanter" geworden war als die ihm vorenthaltene Weingestalt) abgekommen war und die (an sich sehr richtige und sinnvolle) Lehre von der „heiligen Begleitschaft" (d. h., unter jeder Gestalt wird der „ganze" Christus empfangen) den Kelchentzug noch theologisch untermauerte, gab es in der Tat z. T. abenteuerliche Konstruktionen, um am Kelchwort Christi vorbeizugehen. So argumentierte man z. B., Christus habe nur den Aposteln als zukünftigen Bischöfen den Kelch gereicht, also sei die Kelchkommunion auch allein dem Klerus vorbehalten. Daß damit überhaupt kein Laie die heilige Kommunion empfangen dürfte, haben schon damals wache Geister entgegengehalten.[125]

Vom Trauerspiel des Kelchentzugs blieb die byzantinische Kirche wie alle anderen Ostkirchen auch verschont. Es kann daher nicht verwundern, daß die Vorenthaltung

---

[122] Mansi XXIV, 158; XXVII, 727f.

[123] Vgl. die noch in AEM 241 enthaltene Bezugnahme auf das Tridentinum!

[124] R. Taft: Communion via intinction. In: SL 26 (1996) 225-236, 229: „No less a pope than St. Leo I the Great (440-461), Sermo 42,5 called the Manichean practice of receiving only under the species of bread a sacrilegia simulatio. Pope St. Gelasius (492-496), branded the same practice among catholics in the diocese of Scilla in Calabria a ‚great sacrilege' because it ruptured the unity of the mystery, and he decreed: ‚Let them receive the sacrament entirely or abstain from it entirely.'" Zu Leo I.: Sermo 42,5 – PL 54, 279f.; zu Gelasius: Ep. 37,2 – A. Thies (Hg): Epistulae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario unsque ad Pelagium II. Vol. 1: A S. Hilario usque ad S. Hormisdam, ann. 461-523. Braunsberg 1868, repr. Hildesheim – New York 1974, 451f.

[125] Vgl. M. Kunzler: Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts (RST 119). Münster 1981, 164f. Ähnlich verurteilte schon Erasmus von Rotterdam den Kelchentzug, vgl. ebd. 50, 165.

einer eucharistischen Gestalt gegenüber den Laien entgegen dem Stiftungswort Christi im Abendland zu den immer wiederkehrenden und leider nur allzu berechtigten Vorwürfen des Ostens gegen den Westen in der konfessionellen Polemik geworden ist.
Einer der Gründe für den Kelchentzug im Abendland war die Angst vor dem Verschütten oder vor sonstiger Verunehrung des Sakraments. Die Mahnung, nichts vom heiligen Blut zu verschütten, wurde seit den Tagen des Hippolyt dauernd wiederholt. Entweder trank man vorsichtig aus dem Konsekrationskelch selbst oder aus besonderen Spendekelchen. Nach den römischen Ordines gab es aber noch weitere Vorsichtsmaßnahmen: Man ließ die Gläubigen nicht unmittelbar aus dem Kelch trinken, sondern mittels eines Saugröhrchens, das Fistula genannt wurde und aus Silber oder Gold gefertigt war.[126] Außerhalb Roms schlug man einen dritten Weg ein: Man tauchte das konsekrierte Brot in den konsekrierten Wein und reichte – sicher um die Jahrtausendwende[127] – auf diese Art beide Gestalten.
Obwohl diese Art der Kommunion beider Gestalten immer wieder abgelehnt wurde, war sie doch in den nördlichen Ländern stark verbreitet; in den meisten östlichen Riten ist es bis heute die gewöhnliche Form der Kommunionspendung. Die Darreichung der Eucharistie unter beiderlei Gestalt bei den Byzantinern geschieht mittels eines Kommunionlöffels, der bei den Liturgieerklärern immer wieder mit jener Zange verglichen wird, mit der nach der Berufungsvision des Jesaja der Engel eine glühende Kohle vom Brandopferaltar nahm, um den Propheten für seinen heiligen Dienst die Lippen zu reinigen. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Johannes von Damaskus die Eucharistie selbst auch als „glühende Kohle".[128] Was Wunder, wenn auch dieser Kommunionbrauch in die ost-westlichen Auseinandersetzungen des 11. Jahrhunderts mit hineingeriet. So schrieb Kardinal Humbert von Silva Candida in seiner Polemik gegen die Griechen: „Wie kannst du die bei euch aufgekommene Gewohnheit verteidigen, das heilige Brot des ewigen Lebens, eingetaucht in den heiligen Kelch, mit einem Löffel zu reichen? Denn der Herr selbst hat das Brot nicht in den Kelch mit Wein eingetaucht, es auch nicht so seinen Aposteln gegeben und dabei gesagt: Nehmet und esset mit einem Löffel, das ist mein Leib. Statt dessen hat er das Brot gesegnet, in Stücke gebrochen und jedem einzelnen gereicht, wie es heute noch die heilige römische Kirche tut."[129]
Der Bischof gibt, nachdem er selbst, die konzelebrierenden Priester und die Diakone das heilige Blut empfangen haben, von den Teilen des Lammes mit dem Siegelaufdruck NI und KA so viele Partikel in den Kelch, wie Kommunikanten vorhanden sind. Rechnet man mit vielen Kommunizierenden, werden entsprechend große Prosphoren verwendet, wobei zuweilen zum Zurüsten der Partikel auch die heilige Lanze zum Schneiden gebraucht wird. In orthodoxen Kirchen, die die Gedächtnisteilchen als nicht konsekriert betrachten, wird streng darauf geachtet, daß keines von ihnen jetzt in das heilige Blut gelangt, damit auf jeden Fall die Kommunion unter beiderlei Gestalt gewährleistet ist.

---

[126] Vgl. OR I, 21 bzw. I, 111 – Andrieu II, 73 bzw. 103; Braun, Altargerät 247-265, Tafel 48.
[127] Vgl. R. Taft: Communion via intinction. In: SL 26 (1996) 225-236. 227.
[128] De fide orthodoxa IV,13 – PG 94, 1150 B.
[129] Adversus Graecorum Calumnias 32 – PL 143, 951.

Das zum Kommunionempfang vorbereitende Gebet

Immer dann, wenn liturgische Gebete mit „ich" beginnen, liegt der Verdacht nahe, daß es sich dabei ursprünglich um private Frömmigkeitsübungen gehandelt hat, die im Lauf der Zeit Teile der Liturgie geworden sind. Auch im abendländischen Meßbuch gibt es vor der Kommunion des Priesters ein stilles Gebet, in welchem der Zelebrant um einen würdigen Empfang der Eucharistie betet: „Erlöse mich durch deinen Leib und dein Blut von allen Sünden und allem Bösen. Hilf mir, daß ich deine Gebote treu erfülle, und laß nicht zu, daß ich jemals von dir getrennt werde."
Auch im byzantinischen Ritus gibt es ein solches Vorbereitungsgebet in der Ich-Form, das aber in nicht wenigen ukrainischen Gemeinden heute als gemeinsam gesprochenes Gebet der Vorbereitung der ganzen Gemeinde auf den Empfang der Kommunion dient. Das Gebet beginnt mit einem Ausdruck des Glaubens an Christus, den Erlöser, der den Empfänger der heiligen Gestalten hineinzieht in das Werk der Erlösung: „Ich glaube, o Herr, und bekenne, daß du in Wahrheit Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes, in die Welt gekommen, um die Sünder zu erretten, unter denen ich der erste bin. Laß mich heute teilnehmen, o Sohn Gottes, an deinem mystischen Gastmahl. Ich will deine Mysterien nicht den Feinden verraten, dir auch keinen Kuß geben wie Judas, sondern wie der Schächer bekenne ich vor dir: Gedenke meiner, Herr, wenn du in dein Reich kommst. Gedenke meiner, Gebieter, wenn du in dein Reich kommst. Gedenke meiner, Heiliger, wenn du in dein Reich kommst. Nicht zum Gericht oder zur Verdammnis möge mir die Teilnahme an deinen Mysterien gereichen, sondern zur Heilung der Seele und des Leibes. Gott, sei mir armem Sünder gnädig. Gott, reinige meine Sünden und erbarme dich meiner. Ohne Zahl habe ich gesündigt, Herr, verzeihe mir."
Der starke Bußcharakter, mit dem dieses Gebet schließt, könnte die Wahrheit verdecken, daß die Eucharistie nicht eingesetzt wurde zur Belohnung für ein tugendhaftes Leben, sondern gerade als Medizin für den sündigen und dem Tode verfallenen Menschen. Wer aber kann von sich aus schon in Anspruch nehmen, „würdig" zu sein für die lebenspendende Begegnung mit Christus? Ähnlich sagt ja auch im Abendland die Gemeinde mit den Worten des römischen Hauptmanns von Kafarnaum: „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach ..." (Lk 7,6). „Würdig" werden die Empfänger nur durch Christi zuvorkommende Liebe. Dennoch ist die Buße der rechte Zugang zum Empfang der heiligen Gestalten, Buße als Gesinnung eines „Besserwerdens", eines Eingeständnisses eigener Ohnmacht und des völligen Abhängigseins von Gottes Erbarmen. So steht für den Gläubigen der mitgekreuzigte Schächer Modell: Die Einsicht in die Verlorenheit des Menschendaseins ohne Gott verbindet sich mit dem gläubigen Bekenntnis, daß Gott in Jesus Christus den Menschen in unüberbietbarer Weise nahegekommen ist. Christus unwürdig zu begegnen und ihn unwürdig in der heiligen Kommunion zu empfangen bedeutet, ihn zu verraten wie Judas im Garten Gethsemani: Man begegnet ihm gerade nicht als demjenigen, der die Menschen liebt und sich für sie hingibt, sondern zu anderen Zwecken. Man will im Grunde gar nicht ihm begegnen und seiner Liebe, man will sich nicht in Glaube und Liebe von Christus treffen lassen, sondern benutzt das „Zusammentreffen" mit ihm zu anderen Zielen, bei Judas, um ihn auszuliefern. Konkret: Man kommuniziert, weil alle anderen im Gottesdienst halt auch gehen und man sich nicht ausschließen will, um der Familie einen Gefallen zu tun, um nicht aufzufallen usw. Aber auch: Man empfängt die Eucharistie nicht als das, was sie ist; man mißachtet ihren

Anspruch an die Glaubensbereitschaft, mißbraucht sie zum rein innerweltlichen Zeichen der Verbundenheit der Feiernden. Was heißt dieser „ungeprüfte Kommuniongang" anderes, als Christus zu verraten und „seinen Feinden auszuliefern", da doch seine Liebe verraten wird und die Begegnung mit ihm anderen, niederen Zwecken dient, jedenfalls nicht dem Ziel der Vergöttlichung, zu dem Christus die Eucharistie eingesetzt hat? Wer sich Christus und seiner Einladung aber im Bewußtsein der eigenen Ohnmacht und in der Erwartung seiner erlösenden Liebe nähert, der kann im letzten gar nicht unwürdig kommunizieren; er ist offen für die Buße als ständige Neuausrichtung auf den Anspruch der Liebe Christi und auf die sakramentale Zusprache dieser vergebenden Liebe im Bußsakrament. In Ost wie West dient das Vorbereitungsgebet vor dem Kommunionempfang dazu, sich dieser Wahrheit ständig neu innezuwerden.

Die Kommunion selbst

Der Bischof ruft die konzelebrierenden Priester und Diakone herbei und gibt ihnen ein kleines Stück des konsekrierten Brotes auf die Hand. Nachdem sie alle zusammen das Vorbereitungsgebet gesprochen haben, nehmen sie den Leib des Herrn zu sich, indem sie ihn mit dem Mund vorsichtig von der Hand aufsaugen, damit keine Partikel zur Erde fallen. Den Kelch nimmt der Bischof zuerst, bevor er ihn den Priestern und Diakonen zum Trinken reicht.

In allen christlichen Liturgien gibt es eine Reihenfolge, nach der der Priester zuerst kommuniziert. Früh schon entwickelte sich für den Empfang der Eucharistie eine gewisse Reihenfolge: Als erster kommuniziert der priesterliche oder bischöfliche Leiter der Feier selbst. „Dadurch soll deutlich werden, daß er das Opfer nach der Ordnung des festgelegten Gottesdienstes, nach dem Gesetz des Priestertums, für alle darbringt, daß er es aber gleichermaßen wie alle anderen empfangen muß ... Nicht der, der darbringt, sondern der, der ißt, ist gemeint, was gleichermaßen von uns allen gilt."[130] Die Apostolischen Konstitutionen kennen folgende Reihenfolge: Priester – Diakone – Subdiakone – Lektoren – Sänger – Mönche – Diakonissen – Jungfrauen – Witwen – Kinder – Volk.[131] Auch im päpstlichen Stationsgottesdienst kommuniziert der Papst zuerst, dann gibt er den konzelebrierenden Bischöfen und Priestern den Leib des Herrn und beginnt mit der Kommunionausteilung, gefolgt von dem Archidiakon mit dem Kelch.[132]

Das Argument, es entspreche der Höflichkeit des Gastgebers, sich selbst zuletzt zu nehmen, verkennt den instrumentellen Charakter des priesterlichen Dienstes: Der Priester ist eben nicht Gastgeber, der sich an solche Höflichkeitsformen halten müßte, sondern der Gastgeber ist Christus selbst. Eine Anpassung an heutige Gepflogenheiten, nach welchen der Gastgeber zunächst seine Gäste bedient und dann sich selber nimmt, könnte verdunkeln, daß auch der Priester zunächst Gast am eucharistischen Tisch ist.

Die Spendung des Sakramentes wurde schon in der christlichen Frühzeit durch entsprechende Worte begleitet. Nach den Apostolischen Konstitutionen war dies das

---

[130] Theodor, Kat. Hom. 16,25 – ed. Bruns 440.
[131] Apost. Konst. VIII, 13, 14 – ed. Metzger 209-211.
[132] Vgl. OR I, 108-120 – Andrieu II, 103-106.

heutige Spendewort: „Σῶμα Χριστοῦ – der Leib Christi",[133] die lateinische Übersetzung „Corpus Christi" erscheint bei Ambrosius[134] und bei Augustinus[135]. Dieses Begleitwort appellierte an die Glaubensbereitschaft des Empfängers zum Bekenntnis der realen Gegenwart Jesu, weshalb auch besonderer Wert darauf gelegt wurde, daß der Empfänger diesen Glauben mit seinem „Amen" kundtat; es ist demnach eher eine Frage an den Glauben des Empfängers, der sein Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart des Herrn in Brot und Wein mit seinem „Amen" besiegelt. Die Apostolischen Konstitutionen geben ein ähnliches Begleitwort für den Kelch wieder, aber mit einer Erweiterung: „Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς – das Blut Christi, der Kelch des Lebens".[136]

Früh schon wurde aber auch bei der Brotsgestalt eine erweiterte Spendeformel gebraucht; so sagt bereits Hippolyt: „Panis caelestis in Christo Iesu",[137] und besonders die orientalischen Liturgien verwenden eine erweiterte Spendeformel, oft verbunden mit der Nennung des Namens des Empfängers, wie es heute noch im byzantinischen Ritus geschieht: „Den kostbaren, allheiligen und allreinen Leib und das Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus empfängt der Knecht / die Magd Gottes N. zur Vergebung seiner/ihrer Sünden und zum ewigen Leben. Amen."

Im Westen wurden die kurzen Begleitworte zur Austeilung von Brot und Wein ständig erweitert. So wurde auf fränkischem Boden aus der Spendeformel ein Segenswunsch, dessen Grundform im 8. Jahrhundert lautete: „Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam aeternam – Der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus bewahre dich zum ewigen Leben." Das Begleitwort zur Priesterkommunion wurde schließlich zusammen mit einem Segensgestus über den Empfänger mit der Hostie zur Spendeformel: „Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben."[138]

Die Nennung des Namens des Empfängers in der byzantinischen Kommunionspendung entspricht einer tiefen geistlichen Einsicht. Der Name eines Menschen steht für seine unverwechselbare Individualität. Will man einem Menschen die Würde nehmen, dann nimmt man ihm zuerst seinen Namen und macht ihn zur anonymen Nummer. In den Konzentrationslagern der Nazis gab es schließlich nur noch Nummern, eintätowierte Kennzahlen, die die Führung von Todeslisten sehr erleichterten. Wer liebt, der ruft den anderen aber mit seinem Namen; er kennt den Namen, und damit ist der Mensch, der ihn trägt, kein Unbekannter. Vor Gott gibt es nur Namen: „Fürchte dich nicht, denn ich erlöse dich; ich rufe dich bei deinem Namen, du bist mein"

---

[133] Apost. Konst. VIII, 13, 15 – ed. Metzger 210f.

[134] De sacramentis IV,5,25 – ed. Schmitz 150f.: „Es ist also keineswegs überflüssig, daß du ‚Amen' sagst und damit im Geist bekennst, daß du den Leib Christi empfängst. Wenn du folglich um den Leib Christi gebeten hast, spricht der Bischof zu dir: ‚Der Leib Christi', und du antwortest ‚Amen', das heißt: ‚So ist es'. Was die Zunge bekennt, bewahre das Herz!"

[135] Sermo 272 – PL 38, 1247 – Roetzer 133.

[136] Apost. Konst. VIII, 13, 15 – ed. Metzger 210f.

[137] Trad. Ap. 21 – ed. Geerlings 268.

[138] Vgl. Jungmann MS II, 481-486.

(Jes 43,1). In der Kirche sind zwar alle Gläubigen als Glieder unter ihrem Haupt Christus zur Einheit des einen Leibes Christi verbunden; das bedeutet aber nicht den Verlust ihrer ureigenen Identitäten und individuellen Persönlichkeiten. Ich soll erlöst werden, ich soll Anteil erhalten am ewigen Leben, ich werde eingehen in die Herrlichkeit Gottes als der, der ich geworden bin in einem langen Leben, mit den Beziehungen zu anderen Menschen, die mich als Persönlichkeit geformt haben, aber auch mit meinen Ängsten und Schwächen. Gott ruft mich und jeden einzelnen Menschen persönlich mit seinem Namen, jeder und jede ist persönlich gemeint, persönlich eingeladen, Leib und Blut Christi zu empfangen, durch das die Sünde weggenommen wird, der „Sund" zugeschüttet wird, jener Graben, den die Menschen zwischen sich und Gott aufgerissen haben; in ihnen allen soll neues Leben, fremdes, göttliches Leben, durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi eingepflanzt werden.

Der christliche Osten hat die Kommunion niemals so „vergeistigt" wie das Abendland zu verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte. Das göttliche Leben, das die Eucharistie verleiht, heilt den ganzen Menschen. Deshalb wird Gott in einem priesterlichen Gebet angesprochen als „Arzt unserer Seelen und Leiber". Schon der heilige Kyrill von Jerusalem lehrte seine Katechumenen, mit dem eucharistischen Brot in der Hand die Augen, die Stirn und die anderen Sinne zu berühren und dadurch zu heiligen. Wenn dies auch in der gegenwärtigen Form der Liturgie so nicht mehr stattfindet, so befindet sich die byzantinische Kirche mit ihrem Eucharistieverständnis doch in diesem Erbe, wenn sie lehrt, daß die heiligen Gestalten ebenso wie der Leib des Menschgewordenen die eine Quelle bilden für das göttliche Leben, das den Menschen als Ganzes heilt und heiligt, d. h. an Seele und Leib.

Neben dem Berühren der Augen ist die im Abendland nach der Liturgiereform wieder aufgekommene Handkommunion[139] ebenfalls beim heiligen Kyrill klar, eindeutig und auf eine sehr geistliche Weise bezeugt: „Wenn du hingehst, so gehe nicht hin so, daß du die flachen Hände ausstreckst oder die Finger auseinanderspreizest, sondern mache die linke Hand zu einem Thron für die rechte, die den König empfangen soll, und dann mache die flache Hand hohl und nimm den Leib Christi in Empfang und sage dazu das Amen. Dann heilige mit aller Sorgfalt deine Augen durch die Berührung des heiligen Leibes und empfange ihn, gib aber acht, daß dir nicht etwas davon wegfällt; denn was dir wegfiele, das wäre dir wie von den eigenen Gliedern verlorengegangen ... dann aber, wenn du des Leibes Christi teilhaft geworden bist, tritt auch zum Kelch des Blutes hinzu, ohne die Hände auszustrecken, sondern verbeugt und in der Haltung der Anbetung und der Ehrfurcht und sage das Amen und heilige dich, indem du auch am Blute Christi teilnimmst. Und wenn noch deine Lippen feucht sind, berühre sie mit den Händen und heilige die Augen und die Stirn und die übrigen Sinne. Dann warte auf das Gebet und danke Gott, der dich solcher Geheimnisse gewürdigt hat."[140]

Zunehmende Ehrfurcht, aber auch die Angst, das eucharistische Brot könnte zu

---

[139] Die Instruktion der Gottesdienstkongregation „Memoriale Domini" vom Mai 1969 stellte es den Bischofskonferenzen jener Länder anheim, die Handkommunion als zweite Kommunionweise zuzulassen, in denen sie sich eingebürgert hatte. Vgl. Kaczynski Nr. 1892-1907.

[140] Myst. Kat. V,21 – ed. Röwekamp 162f.

anderen Zwecken mißbraucht werden, führten schließlich im 9. Jahrhundert zur Mundkommunion, gleichzeitig also mit dem Übergang zum ungesäuerten Brot. Schon das Konzil von Saragossa (380) und das Konzil von Toledo (400) belegen denjenigen mit dem Kirchenbann, der die Kommunion empfängt, aber nicht zu sich nimmt.[141] Außerhalb der Messe war die Verwendung der Eucharistie zu Schutz- und Heilzwecken nicht selten; konsekrierte Partikel dienten als Reiseschutz, und Augustinus berichtet ohne Mißbilligung von einer Frau, die aus der Eucharistie einen Umschlag für einen blinden Knaben herstellte.[142] Damit waren dem abergläubischen Mißbrauch der Kommunion Tür und Tor geöffnet.
Beide Formen, die Handkommunion wie der Empfang auf die Zunge, sind sowohl sehr würdig oder aber ehrfurchtslos vollziehbar und dürfen nicht ideologisch gegeneinander gestellt werden. Die alte Form der Handkommunion gibt es im byzantinischen Ritus nur noch für die Kommunion des Priesters und des Diakons, wobei die Art, wie der Diakon kommuniziert, noch am ehesten den alten Zustand widerspiegelt: Der Priester gibt ihm das heilige Brot in die linke hohle Hand, die rechte ist darunter gekreuzt und bildet, wie schon Kyrill empfohlen hatte, einen Thron für den Herrn. Im Gegensatz zur modernen Handkommunion im Westen führt der Diakon aber nicht das heilige Brot mit seinen Fingern zum Mund, sondern er saugt es auf, damit keine Partikelchen zurückbleiben.
Was die Kommunion der Gläubigen unter beiderlei Gestalten mit Hilfe des Kommunionlöffels angeht, so könnte man kritisch anmerken, ob damit dem Befehl Jesu: „Trinket alle daraus" Genüge getan wird. Auch stoßen sich viele Abendländer an dieser Kommunionweise wegen hygienischer Bedenken. Byzantinische Gläubige werden aber von Kindheit an unterrichtet und ermahnt, den Löffel nicht zu berühren. Der Priester nimmt etwas konsekrierten Wein und eine Partikel des in ihn hineingegebenen eucharistischen Brotes und gibt den Löffelinhalt über den geöffneten Mund dem Empfänger. Wenn sich alle Teilnehmer richtig verhalten, berührt der Kommunionlöffel niemandes Mund. Wenn man auch diese Art der Kommunion unter beiderlei Gestalten im Hinblick auf das Stiftungswort Jesu durchaus kritisch betrachten kann, so verdient sie als Anteilgabe an beiden Gestalten eindeutig den Vorzug vor dem abendländischen Kelchentzug.

Die Riten nach der Kommunion der Gläubigen: Nachvollzug der Himmelfahrt Christi

Nach der Kommunion stellt der Bischof den Kelch mit den heiligen Gestalten wieder auf den Altar; nachdem der Kelch mit den Tüchern bedeckt wurde, nimmt ihn der Bischof zur Hand, geht zur geöffneten Königstür der Ikonostase und segnet das Volk mit den heiligen Gestalten unter Zitierung von Ps 27,9 (28,9): „O Gott, rette dein Volk und segne dein Erbe."
Dies ist die einzige Gelegenheit eines eucharistischen Segens, den die byzantinische

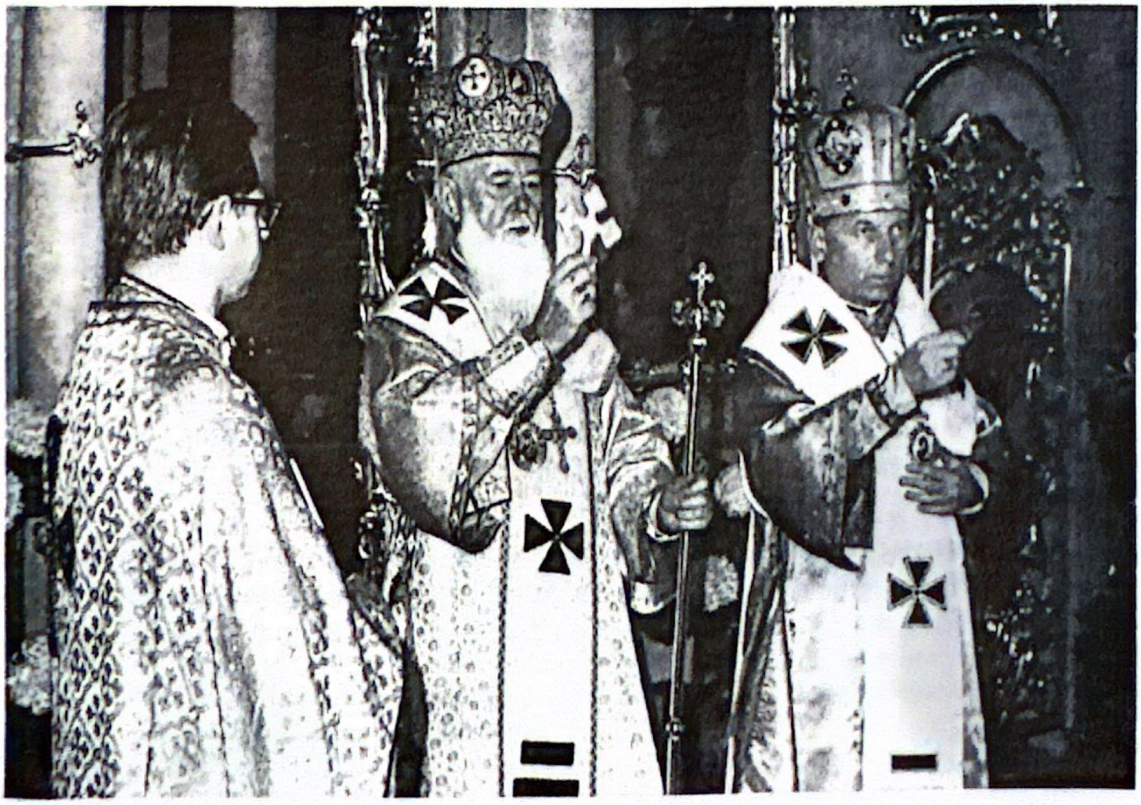
---

[141] Mansi 3,634,100.
[142] PL 45, 1315.

Kirche ansonsten nicht kennt, wie ihr auch die Monstranz als liturgisches Gerät unbekannt ist. Obwohl auch im Osten die Häufigkeit des Kommunizierens stark zurückgegangen ist und auch heute noch weit hinter derjenigen im Abendland nach den die häufige Kommunion fördernden Maßnahmen von Pius X. bis zum 2. Vatikanum zurücksteht, gab es im Osten aber niemals eine Verschiebung der Eucharistiefrömmigkeit hin zur Schau des Allerheiligsten, wie dies für die Westkirche seit dem Hochmittelalter geradezu typisch geworden war.
Dieser Segen in der heiligen Liturgie erinnert an den Segen Christi bei seiner Himmelfahrt: „Und es begab sich, während er sie segnete, entschwand er ihnen und wurde in den Himmel emporgehoben" (Lk 24,51). Und tatsächlich wird der Kelch mit den in ihm enthaltenen Gestalten den Blicken der Gläubigen entzogen; der Bischof spricht dabei: „Erhebe dich über die Himmel, o Gott. Deine Herrlichkeit erscheine über die ganze Erde" (Ps 57[56],6; 108[107],6). Der Kelch mit den eucharistischen Gaben wird zurückgebracht auf den Rüsttisch, wo Diakone die übriggebliebenen Partikel des eucharistischen Brotes und den restlichen konsekrierten Wein zu sich nehmen und die Geräte reinigen.

Danksagung und „deprekativer Segen"

Der Diakon legt das Orarion wieder in der gewöhnlichen Weise an, betritt den Ambo und betet eine kurze Ektenie zur Danksagung. Der Bischof betet leise ein Danksagungsgebet, und einer der Priester sprich die Entlassung, die aber heute nicht mehr das Ende der Liturgie kennzeichnet. Ein anderer Priester spricht vor der



Bischöflicher Schlußsegen

Christusikone der Ikonostase das Ambogebet, bevor der Bischof den eigentlichen Entlassungssegen spricht.
Das Element der Danksagung als Zusammenfassung der gesamten Eucharistiefeier gehört als fester Bestandteil zu allen Riten, wird es doch schon im Neuen Testament im Zusammenhang des Abendmahls erwähnt: „Und nachdem sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus zum Ölberg" (Mk 14,26). Daß in der frühen Kirche unmittelbar danach die Entlassung erfolgte, zeigt der Ruf des Priesters: „Laßt uns gehen in Frieden", der auch jetzt noch in der Liturgie erfolgt, obwohl die Liturgie ja noch gar nicht an ihr Ende gelangt ist.
Schon frühste Meßerklärungen erwähnen ein Gebet zur Danksagung nach der Kommunion, so die Mystagogischen Katechesen des Kyrill und des Theodor von Mopsuestia: „Nachdem du aber empfangen hast, läßt du in rechter Weise Dank und Lobpreis zu Gott aufsteigen, und zwar von dir und für dich, damit du dich nicht für dieses göttliche Geschenk undankbar zeigst. Und du fährst auch zusammen mit allen anderen fort, Dank und Lobpreis gemäß der kirchlichen Vorschrift zu zollen; denn alle, die diese geistliche Speise empfangen haben, müssen zusammen für dieses große Geschenk Gott Dank sagen."[143] Auch Augustinus erwähnt das Dankgebet nach der Kommunion,[144] und Chrysostomos wendet sich scharf gegen jene, die die Dankgesänge (εὐχαριστήριοι ὠδαί) nicht abwarten können und nach Art des Judas davonlaufen, der ebenfalls den Lobgesang, den Christus mit seinen Jüngern nach dem Abendmahl sang, nicht abwarten konnte.[145]
Das Ambogebet, das einer der Priester vor der Ikone Christi laut betet, war ursprünglich ein in Gebetsform gehaltener Segen, zu dem der Priester sich zur Gemeinde hinbegab. Seinem Wortlaut nach bittet dieses Gebet ja auch um Segen: „Herr, der du jene segnest, die dich preisen, und die heiligst, die auf dich vertrauen, rette dein Volk und segne dein Erbteil. Beschütze die Gesamtheit deiner Kirche. Heilige alle, die die Zier deines Hauses lieben. In deiner Macht verherrliche sie, und die auf dich hoffen, verlasse nicht. Schenke Frieden der Welt, die du geschaffen, deinen Kirchen, den Priestern, unserem von Gott behüteten Volk, der Regierung und allen Menschen. Denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben, steigt herab von dir, dem Vater allen Lichtes, und dir wollen wir Ehre erweisen, Danksagung und Anbetung, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allzeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit."
Daß ein Segen sich zu einem Gebet umwandeln konnte, das überhaupt nicht mehr mit einem Segensgestus verbunden ist, zeigt die Vorliebe der byzantinischen Kirche für das „deprekative" Element, das sogar die sakramentalen Formeln prägt. Unter „deprekativ" versteht man „herabbittend" im Gegensatz zu „indikativ = anzeigend, bestätigend".
Mit am deutlichsten zeigt sich dies anhand des Bußsakramentes: Die griechische Kirche hat noch eine „herabbittende" Lossprechungsformel („Du selbst erbarme dich deines Knechtes, verleihe ihm wahre Buße und die Verzeihung und Vergebung der

---

[143] Theodor, Kat. Hom. 16,29 – ed. Bruns 444.
[144] Roetzer 135.
[145] De bapt. Christi 4 – PG 49, 347.

Sünden ...“). Die slawische Kirche aber hat unter westlichem Einfluß eine indikative Formel: „... und spreche dich los von allen deinen Sünden ...“, wie auch im Abendland selbst sich der Übergang von der deprekativen zur indikativen Form vollzogen hat.[146] Die indikative Form ist irgendwie „heilssicherer“ und damit auch „menschlicher“: Nicht um die Erfüllung einer Gebetsbitte geht es, sondern um die Bestätigung und Anzeigung der „auf den Kopf zugesagten“ Vergebung. Analog gilt dies für den Segen: Zwar sagt auch das Abendland „Es segne“ und spricht damit in der Wunschform („benedicat“), aber die Art und Weise des Segens mit dabei vollzogener Segensgebärde ist doch sehr indikativ auf die einzelnen Teilnehmer an der Liturgie zugesagt. Der deprekative Segen wie in der Konsequenz auch die deprekative sakramentale Spendeformel zeigen aber andererseits eine wichtige Wahrheit an: Aus sich heraus vermag die Kirche kein Heil zuzusagen; sie kann immer nur Heil von oben, von ihrem Haupt Christus, her erbitten. Weil sie aber sein Leib ist, darf sie gewiß sein, daß ihr Gebet stets erhörtes Gebet ist. Nach der Liturgiereform kennt die abendländische Kirche eine Mischform, in der drei Segensgebete mit jeweiligem „Amen“ dem „eigentlichen“ Segen vorangehen.

Das Antidoron – die Gegengabe und der Schlußsegen

Zwar nicht an jedem Tag, aber doch an den meisten Sonn- und Feiertagen verteilt der Priester an die Gläubigen gesegnetes Brot, das entweder von jenen Prosphoren genommen ist, aus denen das Lamm und die Gedächtnispartikel geschnitten wurden, oder das (gerade für eine große Gemeinde) besonders für das Antidoron vorbereitet worden ist.

So kennt auch Symeon von Thessaloniki den Gedanken einer „geistigen Kommunion“, wonach auch durch das Gebet und die Mitfeier der Liturgie ohne Teilhabe am Sakrament Heiligung bewirkt wird. Dennoch will er diese Heiligung an ein materielles Element gebunden wissen, weil der Mensch eine leib-seelische Einheit darstellt und des den Sinnen zugänglichen Zeichens bedarf. Dieses Zeichen ist das Antidoron.[147]

Das Antidoron bilden Reststücke jenes Opferbrotes, aus welchem der Teil („Lamm“) herausgeschnitten wurde, der in der heiligen Liturgie in den Leib Christi verwandelt worden ist.[148] Indem aber das ganze Brot durch die Gabenbereitung Gott geopfert wurde und durch die Gebete eine epikletische Heiligung erfuhr,[149] ist

---

[146] Beeinflußt durch das latinisierende Euchologion (Sakramentar) des Petrus Mogila vom Kiewer Höhlenkloster, das in der östlichen Eheliturgie auch die im Westen übliche Konsenserfragung einführte, gibt es bei den Slawen eine gemischt deprekativ-indikativische Absolutionsformel. Vgl. Sergius Heitz: Der Orthodoxe Gottesdienst I: Göttliche Liturgie und Sakramente. Mainz o. J. (1965), 501. Sie lautet: „Unser Herr und Gott Jesus Christus vergebe dir, mein Kind N., durch die Gnade und Barmherzigkeit seiner Menschenliebe alle deine Versündigungen; und durch seine mir verliehene Macht vergebe dir auch ich unwürdiger Priester und spreche dich los von allen deinen Sünden, im Namen des Vaters ...“ Vgl. dazu Kucharek, Mysteries 240.

[147] Symeon von Thessaloniki, Exp. de div. Templo 101 – PG 155, 745 D.

[148] Dialogos 100 – PG 155, 301 D. Zur westlichen Tradition der Eulogien vgl. Jungmann MS II, 563f.

[149] Symeon von Thessaloniki, Exp. de div. Templo 101 – PG 155, 745 D.

auch der unkonsekrierte Teil geheiligt, wenn auch nicht verwandelt. Denjenigen, die wegen einer schweren Schuld oder der Zugehörigkeit zu einer anderen Konfession die Eucharistie selbst nicht empfangen können, wird dieses Brot als Ersatzgabe gereicht, woher auch seine Bezeichnung „Antidoron" („ἀντί = anstelle") rührt; aber auch diese Gabe bewirkt dem Empfänger Anteil an der Gnade Gottes aufgrund der Heiligung durch die Darbringung in der Prothesis.[150] Anteil am Antidoron ist nicht Anteil am Herrenleib, den allein die konsekrierten Gaben geben; aber auch die Ersatzgabe vermittelt die göttliche Gnade, selbst wenn sie nur ein durch die Riten der Prothesis und durch Gebete und Segnungen geheiligtes Medium (μεταδοτικόν) ist.[151] Wie in jeder Art von Heiligung überhaupt der Mensch Anteil erlangt an den vergöttlichenden Energien, die durch keine andere Quelle hervorkommen als durch die menschliche Natur Christi, so erlangt auch der, der durch das Antidoron Heiligung erhält, etwas, was mit dem Leib Christi als „Gnadenquelle" in ursächlichem Zusammenhang steht.

Auch die römische Liturgie kannte am Schluß der Messe die Segnung und Verteilung gesegneten Brotes, hier aber „Eulogie" genannt. In diesem Brauch dürfte die Segnung von Naturalien fortleben wie sie seit Hippolyt am Ende des Hochgebetes oder anderenorts auch am Schluß der Messe anzutreffen war. Es waren dies Gaben, die von den Gläubigen zur Meßfeier mitgebracht wurden und die sie nun als mit den Sinnen wahrnehmbare Träger des göttlichen Segens zurückerhielten. Der Brauch der Eulogien hat sich im Abendland am kräftigsten im Frankenreich entwickelt. Während er aber in Deutschland im frühen 13. Jahrhundert erlosch, existierte er noch viele Jahrhunderte in Frankreich weiter.[152] Dabei rückten die Eulogien immer näher an die Kommunion, so daß sie beim Übergang zum ungesäuerten Brot sogar als ungesäuerte Hostien gereicht wurden. „Dann verwischt sich der Gedanke des Kommunionersatzes, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts noch mit Nachdruck hervorgehoben war, und das gesegnete Brot wird einfachhin ein Sakramentale, das man wie Weihwasser spendete."[153]

Man hat das Mißverständliche dieses Brauches schon früh begriffen und betonte daher den Unterschied zwischen Eucharistie und Eulogie durch eine unterschiedliche Brotform oder durch die Weise der Austeilung. In Frankreich gab es diesen Brauch noch bis ins 20. Jahrhundert hinein.

Die Liturgie schließt mit dem Schlußsegen, der „Apolysis" („Entlassung"), die jeweils nach den Festen und Festzeiten verschieden ist. An Sonntagen wird stets die Auferstehung Christi erwähnt, ebenso findet der Name des Johannes Chrysostomos (bzw. in der Basilius-Liturgie der des heiligen Basilius) Erwähnung: „Christus (am Sonntag: der wahrhaft auferstanden ist von den Toten), unser wahrer Gott, auf die Fürsprache Seiner allreinen Mutter (und weiterer Heiliger, je nach dem Tag), unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos, des Erzbischofs von Konstantinopel, des

---

[150] Dialogos 100 – PG 155, 301 D – 304 A.

[151] Ebd. 304 A.

[152] Der Brauch existierte nach dem Zeugnis Paul Claudels in Frankreich noch im beginnenden 20. Jahrhundert: Die Messe. Paderborn 1939, 54f.

[153] Jungmann MS II, 563f.

heiligen N. (Kirchenpatron und Tagesheiliger) und aller Heiligen erbarme sich unser und rette uns, denn Er ist gütig und menschenliebend."
Während der Priester in der russischen Kirche dazu stets das Handkreuz emporhält, geschieht dies in der ukrainischen Kirche nur an Ostern und in der Osteroktav; auch grüßt der Priester die Gemeinde dann dreimal mit dem Ostergruß: „Christus ist auferstanden", worauf alle antworten: „Er ist wahrhaft auferstanden." Der Bischof aber bedient sich stets des Handkreuzes.

Das Polychronion[154]

Schon im Begriff selbst klingt die Antwort des Volkes an: Man wünscht den Adressaten besonderer Segenswünsche ein langes Leben, „viele Jahre", also „viel Zeit", daher auch „Polychronion". Solche Zurufe waren schon fester Bestandteil des byzantinischen Kaiserkults; während der Zirkusspiele wurden sie auf Handorgeln intoniert und vom Volk dreimal wiederholt. Vom Kaiserkult ging das Polychronion auf die Patriarchen und Bischöfe über. Im Abendland entwickelte sich etwas Ähnliches in den frühmittelalterlichen „Laudes regiae", in denen Bittrufe an die Heiligen, Huldigungen an Christus und Heilrufe für die weltliche und kirchliche Obrigkeit verbunden waren.[155] Eine Form davon bietet sogar noch das aktuelle Gotteslob unter Nr. 563.
Im byzantinischen Polychronion gelten die Akklamationen dem Patriarchen, für die ukrainische griechisch-katholische Kirche also dem römischen Papst, dem Ersthierarchen, dem Metropoliten, dem Bischof, dem ganzen Klerus, dem Mönchsstand und dem ganzen Volk.

Die Nachbereitung

Die heiligen Türen der Ikonostase werden geschlossen. Der Bischof und seine Konzelebranten legen die Gewänder ab, waschen sich die Hände und rezitieren eine Reihe von Danksagungsgebeten, darunter Troparion und Kondakion zum heiligen Johannes Chrysostomos.
Einer der Diakone sumiert die übriggebliebenen heiligen Gaben mit aller Vorsicht, daß nichts von den kleinen Partikeln zu Boden fällt oder übrigbleibt, er gießt Wein und Wasser in den heiligen Kelch, trinkt es und trocknet den Kelch mit einem Schwamm von aller Feuchtigkeit. Dann stellt er die heiligen Gefäße zusammen, bindet sie in ein Tuch ein und stellt sie an den üblichen Platz.
Beim Hinausgehen wendet sich der Bischof den heiligen Ikonen zu und verneigt sich dreimal vor ihnen; dazu hält er in seiner linken Hand den Stab. Dann wendet er sich um und segnet das Volk.
Der Chor singt: „Auf viele Jahre, Herr!" Ebenso noch einmal die Troparien vom

---

[154] Vgl. Onasch 310.
[155] E. H. Kantorowicz: Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship. With a Study of the Music of the Laudes and Musical Transcriptions by M. Bukofzer. Berkeley ²1958.

Festtag. Der Leuchterträger geht mit dem angezündeten Leuchter vor dem Bischof. In der entsprechenden Ordnung gehen auch die anderen ihm voran.
An der bischöflichen Residenz angekommen, stellt sich der Bischof auf einen vorbereiteten höheren Platz, damit er von allen gesehen werden kann; er segnet das ganze Volk und betritt seine Residenz.

ENDE
DER GÖTTLICHEN LITURGIE
DES HEILIGEN
JOHANNES CHRYSOSTOMOS

Der Bischof begegnet nach der heiligen Liturgie der Gemeinde und segnet das Brot für die nachfolgende Agape

Kapitel 15

Epilog: Der „ostkirchliche Tag"

Hinweise zur Planung und Durchführung eines „Dies orientalis" in einer katholischen Pfarrgemeinde

„Auf beiden Lungenflügeln atmen"

Aus dem Vatikan selbst stammt dieses Bild, das ein Kardinal zum 1 000jährigen Jubiläum der slawisch-byzantinischen Kirche im Jahr 1988 prägte. Dahinter steht eine unumkehrbar gewordene Einsicht, die in der Vergangenheit alles andere als selbstverständlich war: „Katholisch" ist viel mehr als „römisch-katholisch", ist weit mehr als lateinisch-römische Tradition in Theologie und Liturgie. Zur „katholischen", d. h. auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche Christi zählen auch die vielen anderen Traditionen, die manch wertvolles Gut überliefert haben, das im Lauf einer bewegten Geschichte im Abendland untergegangen ist. Dies ist ja auch der tiefere Sinn des ökumenischen Austauschs: ohne die eigene Geschichte zu verleugnen und ohne die in ihr gewachsene eigene Identität preiszugeben, einander zu verstehen und auch voneinander zu lernen, weil eine Tradition allein gar nicht dazu in der Lage ist, die Tiefe des göttlichen Reichtums auszuloten.
Dies gilt doch noch viel mehr, wenn verschiedene Traditionen in der Einheit der einen katholischen Kirche stehen; so besitzen die mit dem römischen Papst verbundenen Ostkirchen die einmalige Chance, Brücken zu bauen zu den orthodoxen Kirchen, den Reichtum ganz anderer Traditionen und Denkstile zu vermitteln, aber auch dort zum Nachdenken anzuregen, wo sich der abendländische Christ wegen der Umstände der Zeit oder aufgrund verschiedener Entwicklungen über das eigene theologische und liturgische Erbe unsicher geworden ist.

Der „Dies orientalis"

Ältere Priester erzählen heute noch mit Begeisterung von den „orientalischen Tagen", die sie früher während ihrer Studien- und Seminarzeit alljährlich erleben konnten. Man lud dazu griechisch-katholische Priester ein, die in der Seminarkirche eine heilige Liturgie hielten. Meist bildete man dazu auch einen eigenen Chor, der die ostkirchlichen Gesänge sogar in griechischer oder kirchenslawischer Sprache einübte. Mancher gestandene Pfarrer, der damals in diesem Chor gesungen hatte, kann heute noch das eine oder andere Gebet der heiligen Liturgie in einer ihm ansonst unzugänglichen Sprache vorsingen. Zur Vorbereitung dieses alljährlich stattfindenden „orientalischen Tages" wurden natürlich auch Vorträge gehalten, um die Studenten nicht nur in Geist und Gestalt der Liturgie einzuführen, sondern sie auch mit der Theologie des christlichen Ostens bekannt zu machen, wie sie sich im Gottesdienst Ausdruck verschafft. Es gab eine Zeit, da war diese Tradition des „Dies orientalis" in den Ausbildungsstätten der zukünftigen Priester etwas eingeschlafen; heute hat es jedoch den Anschein, als werde sie wiederent-

deckt, zumindest in einigen Priesterseminarien und – das ist neu – auch in manchen Hochschulgemeinden. Manche Studenten aus griechisch-katholischen Regionen haben hier manchmal wahre Pionierarbeit geleistet.
Weshalb sollte das, woran sich viele Priester dankbar und freudig erinnern, nicht auch etwas für eine Pfarrgemeinde sein? Das Kennenlernen anderer Traditionen kann doch auch für den „gewöhnlichen" Gottesdienstteilnehmer von spirituellem Nutzen sein, seinen Horizont erweitern und ihm vielleicht helfen, den „normalen" Gottesdienst von dem Erlebnis des Außergewöhnlichen her mit neuen Augen zu sehen. Die Durchführung eines „orientalischen Tages" in einer katholischen Pfarrgemeinde bedarf aber sehr genauer Vorplanungen.

Wer soll die Liturgie halten?

Ein „Dies orientalis" gipfelt immer in der Feier der heiligen Liturgie, weshalb sich in der Regel der Sonntag zur Durchführung empfiehlt. Die byzantinische Eucharistiefeier ersetzt somit eine der normalerweise stattfindenden Sonntagsmessen. Trotz des verständlichen Wunsches, daß möglichst viele Pfarrangehörigen an der mit viel Mühe eigens vorbereiteten ostkirchlichen Liturgie teilnehmen, sollte neben der Sonntagsvorabendmesse auch am Sonntagmorgen noch eine weitere Eucharistiefeier (in der Regel vor der heiligen Liturgie terminiert) angeboten werden, damit sich niemand genötigt fühlt, an der byzantinischen Liturgie teilnehmen zu müssen, deren Länge ihn/sie vielleicht abschreckt, obwohl im nachhinein noch niemand darüber geklagt hat – so jedenfalls die Erfahrung des Autors.
Da aber der Hauptgottesdienst einer (römisch-)katholischen Pfarrgemeinde an diesem Tag eben als ostkirchliche Eucharistiefeier gehalten wird, ist es notwendig, als Zelebranten einen griechisch-katholischen Priester einzuladen, der damit eine katholische Eucharistiefeier (wohl im byzantinischen Ritus) hält, in der alle Katholiken auch die heilige Kommunion empfangen dürfen und sollen. Ein besonderes Zeichen der Verbundenheit der unterschiedlichen Riten in der einen Kirche könnte dadurch gesetzt werden, daß man sich erkundigt, wo in der Nähe eine griechisch-katholische Gemeinde existiert, und dann den Pfarrer zusammen mit seinen (meist nicht sehr vielen) Gläubigen zu Gast bittet, an dem bestimmten Termin eben nicht an ihrem gewöhnlichen Ort die heilige Liturgie zu feiern, sondern heute zusammen mit der abendländischen Schwestergemeinde.
Es wird wegen seines absoluten Ausnahmecharakters und des damit verbundenen Seltenheitswertes ein ausgesprochener Glücksfall sein, wenn als Zelebrant gar ein griechisch-katholischer Bischof gewonnen werden kann. Wenn es im Sinne der Koordination der Besuche dieses Bischofs bei seinen Ukrainern oder anderen griechisch-katholischen Christen möglich ist, die Festliturgie in einer katholischen Kirche zu arrangieren und dazu auch die übliche Gottesdienstgemeinde einzuladen, wäre dies ein gangbarer Weg, der mit dem griechisch-katholischen Pfarrer, der für das Gebiet zuständig ist, abgesprochen werden muß.
Die erste Auskunftsadresse dafür, wo sich griechisch-katholische Gemeinden befinden, wer ihre Pfarrer sind und wie sie erreicht werden können, ist die „Apostolische Exarchie der katholischen Ukrainer des byzantinischen Ritus", Schönbergstraße 9, D-81679 München.

Katholische Priester, die im byzantinischen Ritus zelebrieren, erreicht man auch über das Landessekretariat der „Catholica Unio", Grabenberg 2, D-97070 Würzburg; Postfach 6746, 97017 Würzburg. In der Schweiz wende man sich an das dortige Landessekretariat der „Catholica Unio", Wesemlinstraße 2, Postfach 6280, CH-6000 Luzern 6; in Österreich an die „Catholica Unio", Franziskanergasse 5a, A-5020 Salzburg; in den Niederlanden an das „Apostolaat voor de Oosterse Kerken", Dr. Nuyenstraat, NL-5004 JA Tilburg.
Informationen über orthodoxe Diözesen und Gemeinden in Deutschland erteilt auch das „Ostkirchliche Institut" in D-93047 Regensburg, Ostengasse 31, unter seinem Direktor Msgr. Dr. Albert Rauch.
Von den orthodoxen Bistümern seien besonders genannt: die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa, Dietrich-Bonhoeffer-Straße, D-53227 Bonn; das Bistum Düsseldorf der Russisch-Orthodoxen Kirche, Ellerstraße 213, D-40227 Düsseldorf und die Serbisch-Orthodoxe Diözese, Untere Dorfstraße 12, D-31137 Hildesheim.
Natürlich wäre es ein willkommenes Zeichen ökumenischen Geistes, wenn die in unseren Breiten weithin praktizierte Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten auch die orthodoxen Christen einbeziehen würde. Allerdings ist in einem solchen Fall – trotz identischer Glaubensauffassung! – eine gemeinsame Eucharistiefeier (noch) nicht möglich. Dies würde noch viel mehr bei den orthodoxen Mitchristen selbst auf z. T. vehemente Ablehnung stoßen. Aber gegen das gemeinsame Gebet dürfte wohl keiner der an den einen Herrn Glaubenden etwas einzuwenden haben. Eine orthodoxe Vesper in einer katholischen Kirche wäre also einmal eine andere Version ökumenischen Gebetsgottesdienstes, zu dem auch die evangelischen Glaubensbrüder- und schwestern eingeladen werden könnten.

Welcher Chor singt?

Mittlerweile findet man in gutsortierten Schallplattengeschäften überall Aufnahmen der byzantinischen Liturgie. Da die Singweise der Griechen auf uns Abendländer vielleicht doch allzusehr morgenländisch wirken mag (sie entspricht nicht unseren üblichen Hörgewohnheiten), konzentriert sich das Interesse an der liturgischen Musik der byzantinischen Kirche vorwiegend auf die Chorgesänge der Slawen. Es sind besonders die gemischten oder gar reinen Männerchöre, die die Gläubigen aus dem Westen mit ihren liturgischen Gesängen beeindrucken. Für die Feier der heiligen Liturgie in einer katholischen Pfarrgemeinde wird sich die griechische Gesangstradition wohl kaum empfehlen, um so mehr die slawische.
Damit sind aber zwei weitere Fragen gestellt: Wer singt, und in welcher Sprache wird gesungen? Lädt man zum „orientalischen Tag" eine griechisch-katholische Gemeinde zu Gast, dann ist die Feier der heiligen Liturgie in einer katholischen Pfarrkirche im Grunde ja ihr Sonntagsgottesdienst, an dem die abendländische Gemeinde teilnimmt. Man wird in diesem Fall die Liturgie weitgehend in der Sprache halten, welche die eingeladene unierte Gemeinde gemeinhin verwendet, also in Kirchenslawisch bzw. dem heutigen Ukrainisch. Daß verschiedene Gesänge und Gebete auch in Deutsch vorgetragen werden sollten, versteht sich von selbst, soll

doch die gastgebende Gemeinde wirklich am liturgischen Geschehen beteiligt sein. Unerläßlich ist es aber auf jeden Fall, daß Heftchen mit den liturgischen Texten ausgeteilt werden, damit man auch die fremdsprachigen Teile der Liturgie mitverfolgen kann. Ist eine griechisch-katholische Gemeinde zu Gast, dann wird man über ihren Pfarrer auch einen Chor gewinnen können, der die heilige Liturgie mitgestaltet.
Ganz anders stellt sich die Situation dar, lädt man nicht eine griechisch-katholische Gemeinde ein, sondern hat man nur einen Priester zu sich gebeten, der nur für die abendländische Pfarrei allein eine heilige Liturgie hält. Hier nun alle Gesänge und Texte in Kirchenslawisch oder Ukrainisch zu singen und zu beten käme auf die lateinische Messe von früher zurück; schlimmer noch, denn von den lateinischen Texten der stets wiederkehrenden Teile verstand man doch immerhin etwas. Hier aber verstünde man gar nichts mehr; wie früher der „Schott", so wäre jetzt das Heftchen mit den liturgischen Texten in deutscher Übersetzung der Gegenstand der Beschäftigung. Es empfiehlt sich also wärmstens der Gebrauch des Deutschen als liturgische Sprache, ja er drängt sich gar auf, soll das Erlebnis der heiligen Liturgie für die Frömmigkeit der Teilnehmer Früchte tragen und damit entschieden mehr sein als ein exotisches Erlebnis. Wenn deutsch gesungen wird, dann kann auch der örtliche Kirchenchor die heilige Liturgie einstudieren. Hier erweist unschätzbare Dienste das

Chorbuch zur Göttlichen Liturgie
bearbeitet von Peter Plank und Katharina Sponsel
Würzburg: Verlag „Der Christliche Osten", 1992
ISBN 3-927894-11-7

Die klassischen Singweisen der slawischen Byzantiner in Kirchenslawisch mit lateinischer Lautschrift hat P. Ludwig Piechler SJ herausgegeben (Rom [4]1973); erhältlich ist diese Ausgabe beim „Pontificio Collegio Russicum", Via Carlo Cattaneo 2, I-00185 Roma. Über die Universitätsbibliotheken und jene der Musikhochschulen sind die Kompositionen großer Meister entleihbar, die für die byzantinische Liturgie gearbeitet haben (z. B. Tschaikowsky). Hinsichtlich weiteren Notenmaterials wende man sich an die Buchhandlung des Verlages „Der Christliche Osten", Grabenberg 6, D-97070 Würzburg.
Chorsätze der heiligen Liturgie in Deutsch gibt ebenfalls die byzantinische Dekanie der Benediktinerabtei in D-94557 Niederaltaich heraus; im Verlag Aurel Bongers in Recklinghausen erschien 1988 der byzantinische Vespergottesdienst für vierstimmigen gemischten Chor, gesetzt mit allen wechselnden Teilen.

Die geistig-geistliche Vorbereitung

Ein „orientalischer Tag" muß dann als mißlungen angesehen werden, wenn er nichts weiter vermittelt hat als den Eindruck interessanter Exotik. Um dies zu vermeiden und um das eigentliche Anliegen zu fördern, andere Traditionen kennenzulernen und sich mit ihnen als Bereicherung für die eigene auseinanderzusetzen, bedarf es einer eingehenden Vorbereitung. Konkret: In die Planung eines „orientalischen Tages" sollten Vortrags- und Gesprächsabende eingebaut werden, die die Teilnehmer erst zur Mitfeier der Liturgie im Vollsinn des Wortes befähigen, die dann den krö-

nenden Abschluß bildet. Ideal wäre es, wenn der die Liturgie zelebrierende ostkirchliche Priester selbst diese Vortragsabende übernehmen könnte; so wäre am ehesten gewährleistet, daß der Geist der byzantinischen Liturgie kompetent vermittelt wird. Sollte dies nicht möglich sein, dann sollte man solche Theologen einladen, die sich in der Geschichte, in der Theologie und Frömmigkeit des christlichen Ostens auskennen; für nähere Informationen wende man sich ebenfalls an die „Catholica Unio" in Würzburg oder an den „Ostkirchendienst": Prof. Dr. Johannes Madey, Kleinenberger Weg 13, D-33100 Paderborn.
Folgende Themenbereiche (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) liegen nahe:
a) Kirchengeschichte: die ungeteilte Christenheit zur Zeit der Kirchenväter; die spezifischen Unterschiede in der theologischen und liturgischen Entwicklung zwischen Ost und West; der Bruch zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche; die weiteren Entwicklungen der Ostkirchen bis zur Gegenwart, insbesondere ihre Situation in den Staaten des Ostens; die Geschichte der verschiedenen Unionen.
b) Kirchenkunde: die verschiedenen orthodoxen und griechisch-katholischen Kirchen in der Gegenwart, ihre Organisation und ihre Bedeutung in der Ökumene.
c) Glaubenslehre: der trinitarische Grundzug der byzantinischen Theologie; die vom Westen doch sehr unterschiedene Lehre von der Erlösung; die hohe Bedeutung des Heiligen Geistes in Theologie und Liturgie; die Mystik; die unterschiedliche Vorstellung über das Wesen der Kirche; der Anspruch des Papstamtes; Unterschiede im Verständnis der Sakramente (z. B. Ehesakrament, Firmsakrament usw.).
d) Ikonentheologie: zur Geschichte und Bedeutung des christlichen Kultbildes, Unterschiede in Ost und West; die Rolle der Ikonen in der Liturgie; Grundzüge der ikonographischen Symbolik.
e) Zur Liturgie selbst: Begriff der „Liturgie"; die reiche gottesdienstliche Symbolik von Kirchengebäude, liturgischem Gerät und Gewand; die Gebärden und die einzelnen Vollzüge der Liturgie in ihrer Entstehung und mystischen Bedeutung, gerade auch im Vergleich zu Geschichte und Gegenwart des abendländischen Gottesdienstes; mögliche Anregungen der byzantinischen Liturgie für Gestaltung und Mitfeier der abendländischen Messe. Hier sollte die Vorbereitung auf die Feier der Liturgie auch ganz konkret werden, z. B. durch die Erklärung der unterschiedlichen Verhaltensweisen in der Liturgie selbst, besonders auch das Verhalten beim Kommunizieren nach byzantinischem Ritus.
Je intensiver diese Vorbereitungsarbeit geleistet wurde, je größer der Kreis der Teilnehmer daran war, um so gelungener wird der „orientalische Tag" selbst sein.

Die unmittelbaren Vorbereitungen in der Kirche

Für die Feier der byzantinischen Liturgie braucht man natürlich viele Gegenstände, die eine normale abendländische Pfarrei gewöhnlich nicht besitzt. Der eingeladene ostkirchliche Priester wird deshalb all das zur Liturgie Notwendige mitbringen müssen: Prosphoren (Opferbrot), Gewänder, Geräte, liturgische Bücher usw. Dennoch sollte der Altarraum der Pfarrkirche möglichst früh vor Beginn der Liturgie für diese hergerichtet werden.

a) Der Altar: Von ihm wird alles entfernt, was normalerweise für die Feier der Messe gebraucht wird. Blumenschmuck ist zu entfernen. Die Mikrofone sind so herzurichten, daß „versus altare" (also mit dem Rücken zum Volk) zelebriert werden kann. Die Altarkerzen sollten durch einen siebenarmigen Leuchter ersetzt werden, der auf, besser aber noch hinter dem Altar etwas erhöht aufgestellt wird. Ist ein solcher nicht verfügbar, so können auf dem Altar auch zwei Leuchter niedergestellt werden, aber so, daß sie ein Altarkreuz umgeben.
b) Der Rüsttisch: Von der Gemeinde aus gesehen links vom Altar, wird im Chorraum ein gedeckter Tisch von ausreichender Größe aufgestellt, an dem die Proskomidie vollzogen wird. Auf diesen Tisch kommen: zwei Leuchter, wenn möglich eine Ikone (auch Reproduktion) der Geburt des Herrn, die Kännchen mit Wein und Wasser (wobei auf eine größere Menge Wein zu achten ist!), ein Teller zum Schneiden der Prosphoren, Kelchtücher.
c) Der Priestersitz: In der „Zeremonie des Thrones" wird vorausgesetzt, daß sich hinter dem Altar, am besten im Scheitelpunkt der Apsis, die Kathedra des Bischofs und die Sitze der Priester befinden. Deshalb verschwindet der Priestersitz, sofern er nicht ohnehin im Scheitelpunkt der Apsis hinter dem Altar steht, von seinem üblichen Standort und findet in einiger Distanz hinter dem Altar Aufstellung. Er dient dort auch in einer von einem Priester zelebrierten Liturgie als leer bleibende, an den Bischof erinnernde bischöfliche Kathedra, und rechts und links davon werden die Plätze für den/die Zelebranten aufgestellt.
d) Die Ikonostase: Sie kann in einer abendländischen Pfarrkirche natürlich nur angedeutet werden. Absolutes Minimum sind die Ikonen des Herrn und der Gottesmutter, die zwischen dem Altar und der Gemeinde so aufgestellt werden, daß sie die Königstür bilden. Am ehesten eignen sich dafür würdige Pulte oder Buchständer (d. h. keine Notenständer!), die von gleicher Höhe sein sollen und auch mit Tüchern gleicher Machart geschmückt werden können. Hat man mehrere gleichartige Pulte und natürlich die dazu notwendigen Ikonen, so können auch durch die Aufstellung die nördliche und die südliche Seitentür angedeutet werden. Als Ersatz für die Ölampeln an der Ikonostase können vor diese Pulte Prozessionsleuchter mit Kerzen niedergestellt werden.

Zur Liturgie selbst

Es ist nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert, daß der Pfarrer unserer abendländischen Gemeinde die heilige Liturgie zusammen mit dem ostkirchlichen Priester zelebriert; dadurch kommt die kirchliche Einheit sichtbar zur Darstellung. Dies mag bei dem einen oder anderen Priester Scheu oder gar Angst vor dem Ungewohnten, ja Unbekannten auslösen. Beides ist aber unbegründet, überläßt man sich als abendländischer Konzelebrant ganz der behutsamen Führung des morgenländischen Amtsbruders; gerade dann, wenn die heilige Liturgie in einer fremden Sprache gefeiert wird, ist es angebracht, daß der örtliche Pfarrer das eine oder andere Gebet der Liturgie in der Muttersprache singt. Wenn eine solche Konzelebration vereinbart worden ist, dann kann der abendländische Priester auch die für den byzantinischen Ritus üblichen Gewänder tragen, falls der ostkirchliche Priester genügend

mitbringt. Eine wichtige Aufgabe des Ortspfarrers besteht darin, seinen byzantinischen Mitbruder und auch die ggf. eingeladene Gemeinde zu begrüßen, am Schluß der Liturgie zu danken und vielleicht auch zu einer anschließend stattfindenden Begegnung oder Agape einzuladen.
Sehr gut vorbereitet werden müssen die Ministranten, die allerdings weniger zu tun haben als in der abendländischen Messe. Ihre Aufgabe besteht vor allem darin, den Kleinen und den Großen Einzug durch das Mittragen von Leuchtern mitzugestalten. Gemäß den Regeln des byzantinischen Ritus muß ihnen klargemacht werden, daß für sie die (wenn auch nur angedeutete) Königstür der „Ikonostase" tabu ist. Der normale Aufenthaltsort der Meßdiener ist so im Chorraum vorzusehen, daß sie nicht den Blick auf die heilige Handlung versperren. Auch die Lektoren einer Pfarrgemeinde können mitwirken; sie verkünden die Epistel vor der Königstür, die auch sie ansonsten meiden. Wenn möglich, wird der ostkirchliche Priester auch für Ministranten und Lektoren byzantinische Gewänder (Stichare) mitbringen; ansonsten bedienen sie sich ihrer ortsüblichen liturgischen Gewandung.

Weiterführende Literatur

Wer sich eingehender mit der byzantinischen Liturgie sowie mit der ihr zugrundeliegenden Theologie und Frömmigkeit beschäftigen will, kann auf ein so großes Angebot an entsprechenden Fachpublikationen zurückgreifen, daß wir hier nur einige Hinweise geben können, die keinesfalls den Anspruch auf Vollständigkeit erheben.
Die umfassendste Einführung in Geschichte und Theologie des christlichen Ostens gibt das „Handbuch der Ostkirchenkunde", hrsg. v. Endre von Ivanka, Julius Tyciak, Paul Wiertz, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1971, ²1984 (Band 1), ²1989 (Band 2), ²1997 (Band 3).
Ebenfalls gute Einführungen in den Geist der byzantinischen Kirche bieten:
Georg Galitis, Georg Mantzaridis, Paul Wiertz: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie. München: TR-Verlagsunion, 1987.
Das Tonbild von Nikolaus Thon: Orthodoxe Kirche. Einheit in der Vielfalt, Freiburg i. Br.: Christophorus-Verlag, 1981. Dieses Tonbild eignet sich vorzüglich für den Unterricht.
Anastasios Kallis: Orthodoxie. Was ist das? Mainz: Grünewald, 1979.
Athenagoras Kokkinakis: Gebet und Glaube des Volkes Gottes. Eine Darlegung des orthodoxen Glaubens. Freising: Kyrios-Verlag, 1977.
Die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine stellt Johannes Madey vor: Johannes Madey: Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche (Ukrainische Freie Universität, Monographien Bd. 15). München 1969.
Zur Liturgie selbst:
Es gibt verschiedene deutsche oder mehrsprachige Ausgaben der liturgischen Texte:
Anastasios Kallis (Hg.): Liturgie – Λειτουργία – Литургия. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch–Griechisch–Kirchenslawisch. Mainz: Grünewald, 1989.
Sergius Heitz: Mysterium der Anbetung. Bd. 1: Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche. Köln: Luthe-Verlag, 1986; Bd. 3: Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen. Köln: Luthe-Verlag, 1988.

Immer noch vorbildhaft ist: Neophytos Edelby: Liturgikon. „Meßbuch" der byzantinischen Kirche. Recklinghausen: Aurel Bongers, 1967.
Einführungen in die Liturgie bieten:
Robert Hotz: Gebete aus der Orthodoxen Kirche. Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger, 1982.
Paul Evdokimov: Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos. Graz – Wien – Köln: Styria, 1986.
Fairy v. Lilienfeld (Hg.): Die Göttliche Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus. Heft A: Griechisch–Deutsch; Heft B: Russisch–Kirchenslawisch–Deutsch; Heft C: Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes. Erlangen 1979.
Für das Verständnis der Liturgie, der ostkirchlichen Kunst und der Kirchengeschichte unerläßlich ist: Konrad Onasch: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Wien – Köln – Graz: Böhlaus, 1981.
In den Geist, aber auch in die Technik der Ikonenmalerei führt ein: Heinz Skrobucha (Hg.): Die Ikonenmalerei. Technik und Vorzeichnungen. Nach einem russischen Manuskript von Ivan Schneider und Peter Fedorov. Recklinghausen: Aurel Bongers, 1978.

Interessante Adressen

Zum Abschluß einige interessante Adressen, die der/die eine oder andere Leser/in vielleicht schon seit langem gesucht hat.
Wer liturgische Geräte für den byzantinischen Ritus sucht, wende sich an:
– Greek Church Handicrafts Basil Asclipiadis. E. Kapavias, E. Denaxas, C. Mastoridis Inc., 7, Aghias Philotheis Street, GR-105 56 Athens, Hellas–Griechenland. Korrespondenz auf englisch, die Firma verschickt auf seriöse Anfragen einen sehr schönen Farbkatalog.
– Sofrino – Kunstwerkstätten des Moskauer Patriarchats in: 141270, Moskovskaja Oblast, p. Sofrino, ul. Zeleznodoroznaja 3 (Художественно-производственное предприятие Софрино Русской Православеной Церкви. 141270, Московская область. п. Софрино, ул. Железнодорожная 3).
Gewisse liturgische Geräte (v. a. Weihrauchfässer) und Andachtsgegenstände liefert auch die Buchhandlung „Der Christliche Osten", Grabenberg 2, D-97070 Würzburg.
Wer liturgische Gewänder für den byzantinischen Ritus sucht, wende sich an:
Ergostasion Andreas Theodoropoulos, 5, Aghias Philotheis Street, GR-105 56 Athens, Hellas–Griechenland. Korrespondenz auf englisch. Die Firma schickt auf Anfrage Stoffmuster in den gewünschten Farben mit Preisangaben in DM für „Priest-set" oder „Deacon-set". Gewänder fertigen auch die ukrainischen „Ancelle della Beatissima Vergine Maria Immacolata" in der Via Cassia Antica 104, I-00191 Roma.
Wer griechischen Weihrauch sucht, wende sich an Asclipiadis (s. o.), der ihn in allen gewünschten Duftstoffen liefert. Er ist ebenso in Deutschland erhältlich bei der Buchhandlung „Der Christliche Osten", Grabenberg 2, D-97070 Würzburg und bei Kardonas-Ikonen GmbH, Egenstraße 49, D-58339 Breckerfeld, wo neben Angeboten echter Ikonen auch sehr gute Reproduktionen zu finden sind.

Die Bischöfliche Liturgie

1. Teil

Die Ordnung der Vorbereitung auf die Feier der heiligen Liturgie

DIE GEBETE UND RITEN IN DER BISCHÖFLICHEN RESIDENZ

Am Feiertag: Wenn die Stunde der Heiligen Liturgie naht und der Bischof sich in seiner Wohnung befindet, geht ein Diener, nachdem er vom Bischof den Segen empfangen hat, und läutet die Glocke. Wenn der Bischof sie hört, fängt er sofort an, diese Gebete zu sprechen:

В празничний день: Як наспів час Божественної Літургії, а архиєрей є у своєму помешканні, приходить служитель і, дізставши благословення від архиєрея, б'є в дзвін. Коли ж архиєрей почує, негайно починає читати оці молитви:

Erstes Gebet:

Eine Stimme der Freude und der Fröhlichkeit stieg zum himmlischen Vater hinauf, und unten ruft sie das Menschengeschlecht auf, Christus, unserem Gott, die Ehre zu geben, damit wir alle geheiligt werden.

Herr, unser Gott, Du kennst die Schwächen unserer Natur, darum erbarme Dich unser. Dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Молитва 1-ша:

Голос радости й веселости вийшов нагору до Отця небесного, а внизу завзиває рід людський віддавати славу Христу Богові, що його освячення нехай буде для всіх нас.

Господи Боже наш, Ти знаєш неміч істоти нашої, то помилуй нас. Тобі ми славу возсилаємо, Отцю і Сину і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Zweites Gebet:

Herr, unser Gott, Du allein bist gut und menschenliebend, Du allein bist heilig, der in den Heiligen ruht. Du hast Petrus, dem Haupt der Apostel, in einer Vision gezeigt, daß uns nichts, was du geschaffen hast zur Nahrung und zum Genuß der Menschen, als schlecht oder unrein gelten darf; sondern durch dein auserwähltes Gefäß, den Apostel Paulus, hast Du erklärt, daß den Reinen alles rein sei. Du selbst, allheiliger Herr, segne und reinige mich, deinen Knecht, der sich durch böse Taten befleckt hat, durch das

Молитва 2-га:

Господи Боже наш, Ти єдиний добрий і чоловіколюбний, єдиний святий, що на святих спочиваєш. Ти верховному Апостолові Петрові виявив у видінні, щоб нам ніщо, сотворене Тобою на поживу й насолоду людям, не видавалося поганим чи нечистим; а вибраною посудиною Твоєю, Апостолом Павлом, Ти заповідав, що чистим усе чисте.

Ти сам, Владико пресвятий, призиванням срашного і пречистого Твого імени і знаком чесного і живо-

Bekenntnis Deines furchtbaren und allreinen Namens und das Zeichen des ehrwürdigen und lebenspendenden Kreuzes von jeder giftigen Schlange und jedem Ungeheuer, von aller List, von aller Eitelkeit, von aller Krankheit, von jeder Wunde und von allen Nachstellungen des Teufels wie bei Tag, so auch bei Nacht.

Mit Deiner großen Gnade mache mich, deinen Knecht, auch jetzt würdig, makellos den Dienst an Deinen allheiligen Geheimnissen zu vollziehen. Vor allem reinige meine Seele und meinen Leib von aller Befleckung, und vergib mir alle freiwilligen und unfreiwilligen Vergehen, die bewußten und die unbewußten, wodurch ich alle Tage meines Lebens sündigte am Tag wie in der Nacht, in Wort, Gedanke und Tat bis zur jetzigen Stunde. Gewähre mir, Herr, daß mir dieser selbst für die himmlischen Mächte furchtbare Dienst und der Empfang der lebenspendenden Geheimnisse nicht zu Gericht und Verdammnis gereiche, sondern zur Vergebung der Sünden, zur Ankunft des Heiligen Geistes und zur immerwährenden Freude, die Du Deinen rechtschaffenen Dienern bereitet hast. Bewahre mich, Herr, rein und sündelos vor jeder Feindeslist des Teufels, und gib mir, Herr, Dir in Ehrfurcht und Wahrheit ohne alle Verfehlung zu dienen bis zum letzten Tag und zur letzten Stunde, bis zu meinem letzten Atemzug. Denn Du bist derjenige, der alles segnet und heiligt, Herr Jesus Christus, unser Gott, und Dir senden wir den Lobpreis empor, zusammen mit Deinem anfanglosen Vater und Deinem allheiligen, gütigen und lebenspendenden Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

творящого хреста благослови й очисти мене, раба Свого, що споганився лихими вчинками, від усякого їдовитого гада, і від усякої потвори, і від усякої хитрости, від усякої сусти, від усякої недуги, від усякої рани і від усякого противного злодіяння диявольського, як вдень так і вночі.

Тож нині, з великого Твого милосердя, зроби мене, раба Твого, достойним непорочно служити пречистим Твоїм Тайнам, передусім очисти мою душу й тіло від усякої погані, і відпусти мені всі провини вольні і невольні, свідомі й несвідомі, якими я згрішив у всі дні життя мого, як у день так і в ночі, чи то словом, чи думкою, чи ділом аж до нинішнього часу. Дай же ж мені, Господи, щоб це страшне і для небесних Хинів служіння і причастя животворящих таїн не було мені на суд ані на осудження, але на відпущення гріхів, на прихід Духа Святого і на життя споконвічної радости, що його Ти приготував для праведних Своїх служителів. Збережи мене, Владико, чистим і негрішним від усякої хитрости ворожого диявола і дай мені, Господи, служити Тобі в побожності і правді без усякого блуду до останнього дня і години, до останнього віддиху мого. Ти бо є той, хто благословить і освячує все, Господи Ісусе Христе, Боже наш, і Тобі славу возилаємо з безначальним Твоїм Отцем, і пресвятим, благим і животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Drittes Gebet:

Gebieter, mein Herr und mein Gott, verzeih mir unwürdigem Sünder, und

Молитва 3-тя:

Владико, Господи Боже мій, прости мені грішному і недостойному, і не

gedenke nicht meiner Sünden. Mache mich würdig, ungerichtet vor Deinem heiligen Altar zu erscheinen, um Dir das unblutige Opfer darzubringen, denn Du bist gepriesen in Ewigkeit. Amen.

пам'ятай гріхів моїх; вчини мене гідним неосудно явитися перед святим Твоїм жертовником і принести Тобі безкровну службу, бо Ти благословенний на віки. Амінь.

Viertes Gebet:

Herr Jesus Christus, unser Gott, Schatz aller Güter, gib mir den Geist der Anbetung und einen vollkommenen Dienst und ein mutiges Herz, Deinen allreinsten Geheimnissen zu dienen, damit ich mich mit meinem ganzen Geist Deinem Willen ergebe. Gewähre mir, o Gott, in Deiner menschenliebenden Gnade inmitten der Versammlung zu Deiner Ehre vor dem Altar des Herrn zu stehen. Dein von Ewigkeit her und immerdar seiender Vater, der Dich aus seinem Schoß hervorgehen ließ, erneuerte in mir Dein Abbild. Ich aber habe Dich verlassen, Du jedoch verlasse mich nicht.
Ich bin von Dir weggelaufen, Du aber gehe mir nach und suche mich, führe mich zu Deiner Weide, und zähle mich zu den Schafen Deiner auserwählten Herde; zusammen mit ihnen sättige mich mit der Nahrung der göttlichen Geheimnisse, damit ich mein Leben reinen Herzens lebe, erleuchtet von Deinen Offenbarungen. Denn Dir gebührt aller Ruhm, Ehre und Anbetung, mit dem Vater und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Молитва 4-та:

Господи Ісусе Христе, Боже наш, скарбе дібр, дай мені поклоніння і звершене служіння, і відважне серце послужити пречистим Твоїм Тайнам, щоб я вседушно прийшов на Твоє жадання. Подай мені, Боже, Твою чоловіколюбну ласку стати в церкві слави Твоєї перед Господнім престолом. Відвічний бо й завжди існуючий Отець Твій, що вивів найперше Тебе зі Свого лона, обновив у мени вид Твого образу; я ж залишив Тебе, але Ти не залиши мене.

Я відійшов від Тебе, але Ти вийди і шукай за мною, приведи мене на Твоє пасовисько і причишли мене до овець вибраного стада Свого, і разом з ними нагодуй мене пашею божественних Твоїх Таїн, щоб учисте серце стало моїм життям й осяянням Твоїх об'явлень. Бо Тобі належить усяка слава, честь і поклоніння з Отцем і Святим Духом, нині і повсякчас, і на віки вічні. Амінь.

Fünftes Gebet:

Gebieter, Herr, unser Gott, zu Deinem wunderbaren und geheimnisvollen Tisch will ich treten, doch wage ich nicht, meine Augen zum Himmel zu erheben, noch meine Hände zur göttlichen Höhe auszustrecken, noch meinen Mund zum Gebet zu öffnen, noch das Haus Gottes zu betreten, in das nur einmal im Jahr der Hohepriester eintrat, um den Gottesdienst zu vollziehen, dem

Молитва 5-тя:

Владико, Господи Боже наш, бажаючи нині приступити до цієї чудесної і таїнственної Твоєї трапези, не смію звести моїх очей до неба, ані підняти рук моїх на висоту Божу, ані відкрити уст моїх на молитву, ані ввійти в дім Божий, до якого тільки раз на рік входив єдиний архиєрей, виконуючи службу Богові, якому і я хотів би уподібнитися, хоча не смію приблизи-

ich auch ähnlich werden will, obwohl ich es nicht wage, mich diesem wunderbaren Tisch zu nähern, auf dem Dein eingeborener Sohn, unser Herr Jesus Christus, niedergelegt und in Stücke zerteilt werden will, sich Seinen Gläubigen hingebend zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben. Dennoch fasse ich Mut zu diesem Dienst, denn Du, Gebieter, nahmst die reuige Sünderin auf, die ihre Unreinheit mit ihren Tränen abgewaschen hat.

Denn Du hast sogar den Schächer aufgenommen, der zu Dir rief: Gedenke meiner, Herr, in Deinem Reich. Du hast ihn nicht an alle seine Sünden erinnert, sondern ihn ins Paradies geführt. So gewähre in Deiner Barmherzigkeit auch mir die Vergebung der Sünden, und nimm mich an, der am Opfer Deiner heiligen Mysterien teilnehmen will. So bitte ich Dich, Gebieter, reinige zuerst mein Gewissen, wasche die Unreinheit von meiner Seele und die Befleckung von meinem Leib, und heilige mich ganz in Deiner Kraft, damit ich, makellos stehend vor Deinem herrlichen Antlitz, würdig sei, durch Deinen Sohn erleuchtet zu werden, unseren Herrn, Gott und Erretter Jesus Christus, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

тися до цієї чудесної трапези, на якій єдинородний Син Твій, Господь наш Ісус Христос бажає возлягти і роздробитися на частини, подаючи Себе вірним на відпущення гріхів і на життя вічне. Все ж таки я осмілююся на оцю службу, бо Ти, Владико, прийняв розкаяну блудницю, яка сльозами обмила свою нечистоту. Ти ж бо прийняв і розбійника, який кликав до Тебе: – Згадай мене, Господи, будучи у царстві!

Ти не пригадував йому всіх його гріхів, але завів його до раю. Так ото, за Твоїм милосердям, подай і мені відпущення гріхів і прийми мене, що бажає причаститися Твоєї тайної жертви. Тож молю Тебе, Владико, найперше очисти моє сумління, змий бруд з моєї душі і погань з тіла мого та й цілого мене освяти силою Твоєю, щоб, ставши перед лицем Твоєї слави, без вади, я був достойний натхнення єдинородного Твого Сина, Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Wenn er hört, daß alle Glocken geläutet werden, betet der Bischof das folgende Gebet:

Es werden meine Schritte auf dem Weg der Wahrheit geleitet, ich gedachte des Herrn und freute mich, als man mir sagte: Zum Haus des Herrn wollen wir ziehen. So komme ich in Deiner grenzenlosen Gnade zu Deinem Haus, falle vor Deinem Heiligtum nieder und verherrliche Deine Gottheit in drei Personen, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Коли відтак почнуть бити в усі дзвони, архиєрей читає оцю молитву:

Направилися стопи мої до правди, я згадав Господа і розвеселився сказаними до мене словами: – В дім Господній увійдемо. І я, з безмежної ласки Твоєї, ввійду в дім Твій, поклонюся храмові святому Твоєму і прославлю Твоє в трьох особах Божество: Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Dann Psalm 15 (14):

Herr, wer darf Gast sein in Deinem Zelt, wer darf weilen auf Deinem heiligen Berg? Der makellos lebt und das Rechte tut; der von Herzen die Wahrheit sagt und mit seiner Zunge nicht verleumdet; der seinem Freund nichts Böses antut und seinen Nächsten nicht schmäht; der den Verworfenen verachtet, doch alle, die den Herrn fürchten, in Ehren hält; der sein Versprechen nicht ändert, das er seinem Nächsten geschworen hat; der sein Geld nicht auf Wucher ausleiht und nicht zum Nachteil des Schuldlosen Bestechung annimmt. Wer sich danach richtet, der wird niemals wanken.

Потім Псалом 14-ий

Господи, хто перебуває в оселі Твоїй, або хто може замешкати на святій горі Твоїй? Той, хто ходить в невинності і чинить правду, хто говорить істину в серці своїм, хто не обмовляє своїм язиком і не вчинив приятелеві своєму зла, ані ганьбі не вчинив блужнім своїм; хто нечесного за ніщо вважає, а тих, що бояться Господа, він прославляє; хто присягає ближньому своєму і не відрікається. Хто срібла свого не дав на лихву, ані підкупу на невинних не прийняв. Хто так чинить, не захитається повіки.

Psalm 23 (22):

Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen. Er läßt mich lagern auf grünen Auen und führt mich zum Ruheplatz am Wasser. Er stillt mein Verlangen; Er leitet mich auf rechten Pfaden, treu Seinem Namen. Muß ich auch wandern in finsterer Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn Du bist bei mir, Dein Stock und Dein Stab geben mir Zuversicht. Du deckst mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde. Du salbst mein Haupt mit Öl, Du füllst mir reichlich den Becher. Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang, und im Haus des Herrn darf ich wohnen für lange Zeit.

Псалом 22-ий:

Господь мій пастир, і нічого мені на забракне. На квітучім місці поселив мене, на тихі води приводить мене. Він відживляє душу мою, веде мене по стежках правих ізза імени Свого. Навіть коли б я ходив посеред смертної тіні, я не боюся лиха, бо Ти зі мною єси. Жезло Твоє і палиця Твоя, ті мене потішають. Ти приготував для мене стіл, не зважаючи на моїх противників. Ти намастив оливою голову мою, а Твоя чаша напуває мене надміру. І милість Твоя буде супроводити мене в усі дні життя мого, і я житиму в домі Господнім по віки вічні.

Psalm 24 (23):

Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner. Denn Er hat ihn auf Meere gegründet, ihn über Strömen befestigt. Wer darf hinaufziehn zum Berg des Herrn, wer darf stehen an Seiner heiligen Stätte? Der reine Hände hat und ein lauteres Herz, der nicht betrügt und keinen Meineid schwört. Er wird Segen empfangen vom Herrn und Heil von Gott, seinem Helfer. Das sind die Menschen, die nach Ihm

Псалом 23-ій

Господня земля і все те, що на ній – вселенна і всі мешканці її. Бо Він на морях заснував її і на ріках утвердив її. Хто вийде на гору Господню, або хто стане на святому місці Його? Той, чиї руки безвинні й серце чисте; хто не прийняв душі своєї надаремно, ані не присягав криво другові своєму. Цей прийме від Господа благословення, і ласку від Бога і Спаса свого. Такий рід тих, що шукають Господа, що

fragen, die Dein Antlitz suchen, Gott Jakobs. Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit. Wer ist der König der Herrlichkeit? Der Herr der Heerscharen, er ist der König der Herrlichkeit.

шукають обличчя Бога Якового. Відчиняйте брами ваші, князі, відчиняйте ворота вічні, щоб увійшов Цар слави. Хто ж бо цей Цар слави? Господь потужний і сильний, Господь сильний у бою. Відчиняйте брами ваші, князі, відчиняйте ворота вічні, щоб увійшов Цар слави. Хто ж бо цей Цар слави? Господь сил, Він є Цар слави!

Ebenso:
Du undurchdringliche und geheimnisvoll versiegelte Tür, gepriesene Gottesgebärerin und Jungfrau, nimm an unsere Gebete, und trage sie zu deinem Sohn und unserem Gott, damit er deinetwegen unsere Seelen rette.

Також:
Непроходимі й тайно запечатані двері, Ти, благословенна Богородице Діво, прийми молитви наші і донеси їх Синові своєму і Богові нашому, щоб задля Тебе спас душі наші.

Und er spricht die Entlassung.

І мовить відпуст.

DER EINZUG DES BISCHOFS UND DER LITURGEN IN DIE KIRCHE

Dann kommen der Leuchterträger oder der Protodiakon zu ihm, denn der Bischof ist noch im Haus zusammen mit den Priestern, den Diakonen, den Klerikern und dem kirchlichen Gefolge. Der Diener oder der Protodiakon stellt sich vor den Bischof und verneigt sich vor ihm.
Der Bischof erhebt sich von seinem Platz und begibt sich zur Kirche. Vor ihm gehen die Würdenträger, dann folgen die Diakone und die Priester. Während des Gehens singen die Kleriker die Stichira des Festtages.
Ansonsten, wenn kein großer Feiertag ist, geht der Leuchterträger oder der Protodiakon nicht zum bischöflichen Haus, auch gehen die Kleriker nicht voran, sondern zusammen mit den Diakonen empfängt der Leuchterträger den Bischof vor den Türen der Kirche und verneigt sich vor ihm.
Wenn sich der Bischof aber der Kirche nähert und den Eingang betritt, empfangen ihn zwei Diakone mit Weihrauchfässern. Der Protodiakon aber sagt laut:

Тоді до архиєрея приходить примикирій або протодиякон, бо архиєрей ще вдома враз з пресвітерами, дияконами, клириками і церковним причетом. Примикирій або протодиякон, ставши перед архиєреєм, поклоняється йому.

А архиєрей встає зі свого місця і йде до храму, а перед ним ідуть сановники, потім диякони і пресвітери; а клирики, йдучи, співають стихиру празника.

В інші дні, крім великих празників, примикирій чи протодиякон не приходить до архиєреєвого дому, ані клирики не йдуть попереду, тільки примикирій з дияконами в дверях храму зустрічає архиєрея і поклоняється йому.
Коли ж архиєрей приблизиться і має ввійти в двері храму, то його зустрічають два диякони з кадильницями. А протодиякон виголошує:

Es segne dich der Herr vom Zion her. Du sollst dein Leben lang das Glück Jerusalems schauen, allezeit, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. (Vgl. Ps 128,5)

Нехай благословить тебе Господь з Сіону, щоб ти міг бачити добро Єрусалиму в усі дні життя твого, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Chor:
Amen. Der Name des Herrn sei gepriesen von nun an bis in Ewigkeit.
Oder:
In Wahrheit ist es würdig, dich zu besingen, Gottesgebärerin, allzeit hochselige und unbefleckte Mutter unseres Herrn. Die du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die du unversehrt das Wort Gottes geboren hast, ja dich, die du wahrhaft Gottesgebärerin bist, dich lobpreisen wir.

An einem Herrenfest aber wird der Hirmos der 9. Ode gesungen.
Die Kirche betretend, betet der Bischof mit leiser Stimme:
Ich darf Dein Haus betreten, ich werfe mich nieder in Ehrfurcht vor Deinem heiligen Tempel. Leite mich, Herr, in Deiner Gerechtigkeit, meinen Feinden zum Trotz; ebne Deinen Weg vor mir!
(Ps 5,8-9)

Die Protopresbyter, Priester und Diakone aber stehen hinter dem Bischof entsprechend der Ordnung auf zwei Seiten.

Хор:
Амінь. Будь ім'я Господнє благословенне від нині і до віку.
Або:
Достойно є воістину величати блаженною тебе, Богородицю, присноблаженну, і пренепорочну, і Матір Бога нашого. Чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів, що без зотління Бога Слово породила, сущу Богородицю, тебе величаємо.

А коли є господське свято, співають ірмос 9-ої пісні.
Архиєрей, входячи до храму, мовить тихим голосом:
Увійду в дім Твій, поклонюся до храму святого Твого в страсі Твоїм. Господи, хастав мене правдою Твоєю; ворогів моїх ради ісправ перед Тобою путь мою.

А протопресвітери, ієреї і диякони стають позаду архиєрея, відповідно до чину, з обох боків.

DIE GEMEINSAMEN GEBETE VOR DER IKONOSTASE

Dann sagt der Protodiakon:
Gib den Segen, Gebieter!

Bischof:
Gepriesen sei unser Gott, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Diakon:
Amen.

Und der Protodiakon verrichtet folgende Gebete:
Ehre sei Dir, unser Gott, Ehre sei Dir.
Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, der Du überall bist und alles erfüllst, Schatz der Güter und Spender des Lebens, komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von jedem Makel, und errette, Gütiger, unsere Seelen.

Тоді протодиякон мовить:
Благослови, владико.

Архиєрей:
Благословенний Бог наш завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Диякон:
Амінь.

А протодиякон починає мовити:

Слава Тобі, Боже наш, слава Тобі.
Царю небесний, утішителю, Душе істини, що всюди єси і все наповняєш, скарбе дібр і життя подателю, прийди і вселися в нас, і очисти нас від усякої скверни, і спаси, благий, душі наші.

Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser. (Dreimal)
Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.
Allheilige Dreifaltigkeit, erbarme Dich unser. Herr, reinige uns von unseren Sünden. Gebieter, vergib uns unsere Verfehlungen. Heiliger, suche heim und heile unsere Gebrechen um Deines Namens willen.
Herr, erbarme Dich. (Dreimal)
Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen.
Vater unser im Himmel, geheiligt werde Dein Name, Dein Reich komme, Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.

Bischof:
Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Dann sprechen sie:
Erbarme Dich unser, Herr, erbarme Dich unser; denn wir Sünder, die wir keine Rechtfertigung haben, bringen Dir, dem Gebieter, diese Bitte dar: Erbarme Dich unser.
Ehre sei dem Vater …
Herr, erbarme Dich unser, denn auf Dich setzen wir unsere Zuversicht. Zürne uns nicht heftig, und gedenke nicht unserer Verfehlungen, sondern sieh als der Huldvolle auch jetzt herab, und befreie uns von unseren Feinden; denn Du bist unser Gott, und wir sind Dein Volk, wir alle sind das Werk Dei-

Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, помилуй нас. тричі.

Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові, і нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.
Пресвята Тройце, помилуй нас, Господи, очисти гріхи наші; Владико, прости беззаконня наші; Святий, посіти і зціли немочі наші імени Твого ради.

Господи, помилуй. Тричі.
Слава Отцю, і Сину і Святому Духові, і нині, і повсякчас, і на віки вікив. Амінь.
Отче наш, Ти, що єси на небесах, нехай святиться імя Твоє, нехай прийде царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам днесь; і прости нам довги наші, як і ми прощаємо довжникам нашим; і не введи нас у спокусу, але їзбави нас від лукавого.

Архиєрей:
Бо Твоє єсть царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Потім мовлять:
Помилуй нас, Господи, помилуй нас; бо ніякого одвіту не знаючи, оцю Тобі молитву як Владиці, ми, грішні, приносимо: помилуй нас.

Слава:
Господи, помилуй нас, бо на Тебе ми уповали, не прогнівайся дуже на нас, ні не пом'яни беззаконь наших, але зглянься й нині як милосердний, і избави нас від ворогів наших, бо Ти єси Бог наш, а ми люди Твої, всі діла рук Твоїх, і ім'я Твоє призиваємо.

ner Hände, und Deinen Namen rufen wir an.

Jetzt und allezeit …

Das Tor der Barmherzigkeit öffne uns, gebenedeite Gottesgebärerin, auf daß wir, die wir auf dich hoffen, nicht verlorengehen, sondern durch dich von aller Gefahr befreit werden. Denn du bist das Heil des Christenvolkes.

І нині:

Милосердя двері відкрий нам, благослосвенна Богородице, щоб надіючися на тебе, ми не погибнули, але щоб ізбавилися тобою від бід. Ти бо єси спасення роду християнського.

Dann gehen sie zur Ikone Christi rechts von der Königstür, verneigen sich tief, küssen sie und sagen:

Потім підходять до ікони Христа і цілують її, мовлячи:

Vor Deinem allreinsten Bild verneigen wir uns, Gütiger, bittend um Vergebung unserer Sünden, Christus, Gott! Denn freiwillig wolltest Du im Fleische das Kreuz besteigen, um die, die Du erschaffen hast, aus des Widersachers Knechtschaft zu erlösen. Deshalb rufen wir Dir dankbar zu: Mit Freude hast Du das All erfüllt, unser Erlöser, der Du kamst, die Welt zu retten.

Пречистому, образові Твоєму поклоняємося, благий, просячи прощення прогрішень наших, Христе Боже, бо волею благоволив єси плоттю зійти на хрест, щоб ізбавити тих, що їх створив єси, від неволі ворожої. Тому благодарстваммо кличаємо Тобі: Ти радістю сповнив усе, Спасе наш, прийшовши спасти світ.

Ebenso küssen sie die Ikone der Gottesgebärerin und sprechen folgendes Troparion:

Відтак цілують ікону Богородиці, мовлячи тропар:

Die du der Barmherzigkeit Quelle bist, würdige uns deines Mitleids, Gottesgebärerin! Blicke auf das Volk, das gesündigt hat, offenbare wie immer deine Macht, denn auf dich hoffend, rufen wir dir zu: „Freue dich!“ wie einst Gabriel, der Heerführer der unkörperlichen Mächte.

Милосердя єси джерело, милости сподоби нас, Богородице; зглянься на людей, що згрішили, яви, як завжди, силу твою; бо, на тебе уповаючи, Радуйся – кличемо тобі, як колись Гавриїл, безплотних архистратиг.

Dann geht der Bischof in die Mitte vor die heiligen Türen der Ikonostase auf den festgelegten Platz. Mit gen Osten geneigtem Haupt spricht er dieses Gebet:

Опісля архиєрей приходить на середину, перед святі двері вівтаря, на раніш назначене місце, дивлячись на схід. І приклонивши голову, мовить оцю молитву:

Herr, sende Deine Hand herab aus der Höhe Deiner heiligen Wohnung, und stärke mich zu diesem Dienst, damit ich ungerichtet vor Deinem furchtbaren Thron stehen und das unblutige Opfer darbringen möge. Denn Dein ist die Kraft von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Господи, пошли руку Твою з висоти святого жилища, Твого і укріпи мене на предлежачу службу Твою, щоб я неосудно став перед, страшним престолом Твоїм і, безкровне священнодійство совершив. Бо Твоя есть сила на віки віків. Амінь.

Sich verneigend wendet er sich dem Volk zu. Er segnet es und hält dabei den Stab in der linken Hand.
Dazu singen die Sänger feierlich:
Unseren Herrn und Bischof bewahre, o Herr, auf viele Jahre. – Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε φύλαττε, εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα.

Oder:
Auf viele Jahre!

І, поклонившись, звертається до народу й благословить його, тримаючи пастирський жезл.
Тоді співці співають велично:
Тон деспотин ке архієреа імон, кириє филатте, іс полла ети, деспота. – Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε φύλαττε, εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα.
(Зберети, Господи, Владику і Архиєрея нашого на многії літа.)

Або:
Многії літа.

DER EINTRITT DER KONZELEBRANTEN IN DEN ALTARRAUM

Dann geht der Bischof auf den vorbereiteten Platz, und ihm folgen zu zweit die Konzelebranten: die Protopresbyter und die anderen. Sie verneigen sich vor dem Bischof, der an seinem Platz sitzt und in seiner Linken den Stab hält. Sie küssen seine rechte Hand. Von ihm weggehend, verneigen sie sich erneut vor dem Bischof, der sie mit seiner Rechten in Kreuzesform segnet. Sie betreten, wie in der Ordnung vorgesehen, durch die nördliche und südliche Tür das Heiligtum und sprechen dabei:
Ich darf Dein Haus betreten, ich werfe mich nieder in Ehrfurcht vor Deinem heiligen Tempel. Leite mich, Herr, in Deiner Gerechtigkeit, meinen Feinden zum Trotz; ebne Deinen Weg vor mir! Aus ihrem Mund kommt kein wahres Wort, ihr Inneres ist voll Verderben. Ihre Kehle ist ein offenes Grab, aalglatt ist ihre Zunge. Richte sie, Gott! Sie sollen fallen durch ihre eigenen Ränke. Verstoße sie wegen ihrer vielen Verbrechen, denn sie empören sich gegen Dich. Doch alle sollen sich freuen, die auf Dich vertrauen; sie werden immerfort jubeln, denn Du wirst in ihnen wohnen. Und es werden sich Deiner rühmen, die Deinen Namen lieben. Denn Du, Herr, segnest den Gerechten. Wie mit einem Schild deckst Du uns mit Deiner Gnade. (Ps 5,8-13)

Єгодом архиєрей виходить на приготоване місце, а з ним ідуть ті, що мають співслужити, по два: протопресвітери й інші, віддаюяи поклін архиєрееві, який сидить на місці, тримаючи пастирський жезл у лівій руці, і цілують святу його правицю; відходячи ж, знову віддають поклін архиєрееві, а він, сидячи, благословить їх рукою навхрест, а вони входять у святий вівтар північними і південними дверми, відповідно до чину, мовлячи:

Увійду в дім Твій, і поклонюся до храму святого Твого в страсі Твоїм. Господи, настав мене правдою Твоєю; ворогів моїх ради іспрaв перед Тобою путь мою. Бо немає в устах їх істини; серце їх суєтне, грів відкритий гортань їх, язиками своїми лукавили. Суди їм, Боже, щоб відпади від замислів своїх; по множеству нечестя їх відкинь їх, бо преогірчили Тебе, Господи.
І нехай возвеселяться всі, що уповають на Тебе, вовік возрадуються, і вселишся в них: і похваляться Тобою ті, що люблять імя твоє. Бо Ти благословиш праведника, Господи; як оружжям благовоління вінчав Ти нас.

Das Heiligtum betretend, verneigen sie sich dreimal vor dem heiligen Tisch und küssen das Evangeliar, den heiligen Tisch selbst und das auf ihm liegende Kreuz.

Ввійшовши в святилище, творять три поклони перед святою трапезою і цілують святе швангеліш, святу трапезу і напрестольний хрест.

DAS ANLEGEN DER LITURGISCHEN GEWÄNDER VON PRIESTER UND DIAKON

Dann nimmt jeder sein Sticharion in die Hände, verneigt sich dreimal gegen Osten und spricht leise:

Gott sei mir Sünder gnädig.

Тоді кожний бере в руки стихар і творять три поклони на схід, говорячи:

Боже, милостивий будь мені грішному.

Dann kommt der Diakon zum Priester; in seiner rechten Hand hält er das Sticharion mit dem Orarion, er neigt sein Haupt vor dem Priester und spricht:

Segne, Gebieter, das Sticharion mit dem Orarion.

Тоді диякон, тримаючи в правій руці стихар з орарем, підходить до ієрея, і, склонивши перед ним голову, каже:

Благослови, владико, стихар з орарем

Priester:

Gepriesen sei unser Gott allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Ієрей:

Благословен Бог наш завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Nun geht der Diakon an seinen Ort auf eine Seite des Altarraumes, legt das Sticharion an und betet:

Von Herzen will ich mich freuen über den Herrn. Meine Seele soll jubeln über meinen Gott. Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils, er hüllt mich in den Mantel der Gerechtigkeit, wie ein Bräutigam sich festlich schmückt und eine Braut ihr Geschmeide anlegt. (Jes 61,10)

Тоді диякон відходить в одну сторону святилища й одягається в стихар, мовлячись так:

Возрадується душа моя в Господі, бо облачив мене, в ризу спасення й одежею, радости зодягнув мене; як на жениха положив на мене, вінець і як невісту украсив мене красою.

Darauf küßt er das Orarion und legt es sich auf die linke Schulter. Beim Anlegen des rechten Epimanikions spricht er:

Herrlich an Stärke ist Deine Rechte, o Herr; Herr, Deine Rechte zerschmettert den Feind. In der Fülle Deiner Herrlichkeit wirfst Du die Gegner zu Boden. (Ex 15,6.7)

Відтак поцілувавши орар, накладає на ліве рамя. А коли накладає нарукавник на праву руку, мовить:

Десниця Твоя, Господи, прославилася в силі; права Твоя рука, Господи, сокрушила ворогів, і множеством слави Твоєї стер єси супротивників.

Beim Anlegen des linken Epimanikions spricht er:

Deine Hände haben mich gemacht und geformt. Gib mir Einsicht, damit ich Deine Gebote lerne. (Ps 119 [118],73)

Накладаючи ліву, мовить:

Руки Твої сотворили мене і збудували мене; врозуми мене, і навчуся заповідям Твоїм.

Darauf geht er zum Rüsttisch und bereitet die heiligen Gefäße und Geräte vor. Den heiligen Diskos stellt er auf die linke Seite, nach rechts den heiligen Kelch und das übrige, was dazugehört.
Der Priester kleidet sich folgendermaßen an: Er nimmt das Sticharion in die Linke, verneigt sich dreimal gegen Osten und spricht, indem er es bekreuzigt:

Gepriesen sei unser Gott allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Er legt es an, indem er spricht:

Von Herzen will ich mich freuen über den Herrn. Meine Seele soll jubeln über meinen Gott. Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils, er hüllt mich in den Mantel der Gerechtigkeit, wie ein Bräutigam sich festlich schmückt und eine Braut ihr Geschmeide anlegt. (Jes 61,10)

Darauf nimmt er das Epitrachelion, bekreuzigt und küßt es, er legt es an und spricht:

Gepriesen sei Gott, der Seine Gnade ausgießt über Seine Priester wie kostbares Salböl auf das Haupt, das herabfließt auf den Bart, ja auf den Bart Aarons, das herabfließt auf den Saum seines Kleides. (Vgl. Ps 133 [132],2.)

Dann nimmt er den Gürtel, und indem er sich umgürtet, spricht er:

Gepriesen sei Gott, der mich mit Kraft umgürtet und mich auf einen Weg ohne Hindernis führt. Er ließ mich springen schnell wie Hirsche, auf hohem Weg ließ er mich gehen. (Ps 18 [17],33-34)

Das rechte Epimanikion anlegend, spricht er:

Herrlich an Stärke ist Deine Rechte, o Herr; Herr, Deine Rechte zerschmettert den Feind. In der Fülle Deiner Herrlichkeit wirfst Du die Gegner zu Boden. (Ex 15,6.7)

Indem er das linke Epimanikion anlegt:

Deine Hände haben mich gemacht und geformt. Gib mir Einsicht, damit ich Deine Gebote lerne. (Ps 119 [118],73)

Тоді відходить до трапезу предложения, приготовляє священні речі: ставить дискос з лівого боку, а потир, себто чашу, з правого, і розкладає все інше з ними.

А ієрей облачається так: Бере в ліву руку стихар і, поклонившись тричі до сходу, як вже сказано, знаменує, кажучи:

Благословенний Бог наш завжди, нині і посвякчас, і на віки віків. Амінь.

І одягається, кажучи:

Возрадується душа моя в Господі, бо облачив мене, в ризу спасення й одежею, радости зодягнув мене; як на жениха положив на мене, вінець і як невісту украсив мене красою.

Тоді бере епітрахиль і, назнаменувавши, накладає на себе и мовить:

Благословенний Бог, що зливає благодать, свою на священиків своїх, як миро на голові, що спливає на бороду, бороду Арона, що спливає на омети одежі його.

Опоясуючись, говорить:

Благословен Бог, що перепоясує мене силою, і положив хепорочною путь мою, що чинить ноги мої, як оленеві, і на висотах ставить мене.

Коли накладає нарукавник на праву руку, мовить:

Десниця Твоя, Господи, прославилася в силі; права Твоя рука, Господи, сокрушила ворогів, і множеством слави Твоєї стер,єси супротивників.

Накладаючи на ліву, мовить:

Руки Твої сотворили мене і збудували мене; врозуми мене, і навчуся заповідям Твоїм.

Wenn er das Recht hat, das Epigonation zu tragen, so nimmt er es, segnet und küßt es und spricht, indem er es anlegt:

Gürte, du Held, dein Schwert um die Hüfte, kleide dich in Hoheit und Herrlichkeit! Zieh aus mit Glück, kämpfe für Wahrheit und Recht! Furchtgebietende Taten soll dein rechter Arm dich lehren allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.
(Ps 45 [44],4.5)

Також бере набедреник, якщо має, благословить його, цілує і мовить:

Перепояши меч твій по бедрі твоїм, сильний, красотою твоєю і добротою твоєю; і натягни лук, і успівай і царюй, істини ради і лагідности і справедливости, і дивно наставить тебе десниця твоя завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Dann nimmt er das Phelonion, segnet und küßt es, legt es an und spricht:

Deine Priester, o Herr, werden angetan sein mit Gerechtigkeit, und Deine Heiligen werden fröhlich sein in Freude allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. (Ps 132 [131],9)

Тоді бере фелон, благословить, цілує, і так мовить:

Священики Твої, Господи, зодягнуться в праведність, і преподобні Твої радістю возрадуються завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Darauf gehen der Priester und der Diakon zum Rüsttisch, waschen ihre Hände und sagen:

Unter den Unschuldigen wasche ich meine Hände und umschreite Deinen Altar, o Herr, um laut Dein Lob zu verkünden und all Deine Wunder zu erzählen. Herr, ich liebe die Zierde Deines Hauses und die Stätte, wo Deine Herrlichkeit wohnt. Raff mich nicht hinweg mit den Sündern, nimm mir nicht das Leben zusammen mit dem der Mörder. An ihren Händen klebt Schandtat, ihre Rechte ist voll von Bestechung. Ich aber gehe meinen Weg ohne Schuld. Erlöse mich und sei mir gnädig! Mein Fuß steht auf festem Grund. Den Herrn will ich preisen in der Gemeinde.
(Ps 26 [25],6-12)

Тоді відходять до трапези предложення, вмивають руки і мовлять:

Умию в невинності руки мої і обійду жертовник Твій, Господи, щоб почути мені голос хвали Твоєї і повідати всі чудеса Твої. Господи, возлюбив я красу дому Твого, і місце перебування слави Твоєї. Не погуби з нечестивими душі моєї і з мужами кровожадними життя мого, щоб в їх руках беззаконня, а десниця їх повна підкупу. А я в незлобності моїй ходив, ізбави мене, Господи, і помилуй мене. Нога моя стала на правоті, в церквах благословлю тебе, Господи.

Dann vollzieht einer der Priester die Proskomidie wie gewöhnlich und bereitet die Partikel der Gottesgebärerin und der Heiligen.

Der Priester und der Diakon machen drei Verneigungen vor dem Rüsttisch und beten gemeinsam:

Gott, sei mir Sünder gnädig. (3)

Du hast uns erlöst vom Fluche des Gesetzes durch Dein kostbares Blut; an das Kreuz genagelt und von der Lanze durchbohrt, hast Du Unsterblichkeit für die Menschen hervorquellen lassen; unser Erlöser, Ehre sei Dir.

Dann sagt der Diakon:

Segne, Gebieter!

Der Priester beginnt:

Gepriesen sei unser Gott allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Diakon:

Amen.

Der Priester nimmt hierauf die Prosphore in seine linke Hand und die Lanze in seine rechte, zeichnet mit der Lanze dreimal das Zeichen des Kreuzes über das Siegel der Prosphore und spricht:

Zum Gedächtnis unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus. (3)

Sodann stößt er die Lanze von oben in die rechte Seite des Siegels und sagt, während er schneidet:

Wie ein Schaf wurde Er zum Schlachten geführt. (Jes 53,7)

Dann stößt er die Lanze in die linke Seite und spricht:

Und wie ein unschuldiges Lamm verstummt vor dem, der es schert, so tat Er Seinen Mund nicht auf. (Jes 53,7)

Beim oberen Teil des Siegels:

In Seiner Erniedrigung wurde Sein Urteil gesprochen. (Jes 53,8)

Потім один з ієреїв править за звичаєм проскомидію і кладе частиці Богородиці і святих.

Ієрей і диякон творять три поклони перед трапезою предложення, і кожний мовить:

Боже, милостивий будь мені грішному. (3)

Викупив Ти нас від покляття закону чесною Твоєю кров'ю: давши себе на хресті прибити і копієм проколоти; безсмертя вилляв Ти людям: Спасе наш, слава Тобі.

Тоді диякон мовить:

Благослови, владико.

Ієрей починає:

Благословен Бог наш завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Диякон:

Амінь.

Тоді ієрей бере лівою рукою просфору, а правою копіє, знаменує ним тричі поверх печаті просфори і мовить:

На спомин Господа і Бога і Спаса нашого Ісуса Христа. (3)

І встромлює копіє в правий бік печаті, крає і мовить:

Як обеча на заколення ведено його.

А в лівий:

І як агнець непорочний перед тим, що стриже його, безголосий, так і він не відкриває уст своїх.

У горішній бік печаті:

У смиренні його суд над ним відбувся.

Beim unteren Teil des Siegels:
Sein Geschlecht, wer vermag es zu ergründen?

Der Diakon schaut ehrfürchtig auf diese geheimnisvolle Handlung und sagt bei jedem Schnitt:
Lasset uns beten zum Herrn.

Dabei hält er das Orarion in der rechten Hand. Dann spricht er:
Nimm heraus, Herr!

Der Priester stößt sodann die Lanze seitlich von unten in die rechte Seite der Prosphore, hebt das Lamm heraus und spricht:
Denn Sein Leben wird von der Erde hinweggenommen. (Jes 53,8)

Er legt alsdann das Lamm mit dem Siegel nach unten auf den heiligen Diskos.
Der Diakon sagt:
Schlachte, Gebieter.

Der Priester schneidet das Lamm kreuzweise von der unteren Seite bis zur oberen Kruste, die das Siegel trägt, ohne jedoch das Siegel zu beschädigen, und spricht:
Geschlachtet wird das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, für das Leben und das Heil der Welt. (Vgl. Joh 1,29)

Er wendet das Lamm um, so daß das Siegel nach oben zeigt.
Wenn der Diakon spricht:
Durchbohre, Herr,

stößt der Priester die Lanze in die rechte Seite des Lammes und sagt:
Einer von den Kriegern öffnete Seine Seite mit einer Lanze, und alsbald kam Blut und Wasser heraus, und der, welcher es sah, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. (Joh 19,34-35)

А в долішній бік:
А рід його хто оповість?

А диякон споглядає побожно на таке таїнство і говорить при кожнім надрізуванні:

Господу помолімся.

Потім говорить, тримаючи в руці орар:

Візьми, владико.

Ієрей вкладає копіє скісно з правого боку просфори, виймає святий хліб і мовить так:

Бо візьметься від землі життя його.

І кладе його навзнак на дискосі, при словах диякона:

Жертвуй, владико.

Риже агнець хрестовидно і мовить:

Жертвується Агнець Божий, що бере гріх світу, за життя світу і спасення.

І обертає догори другу сторону, на якій є хрест.
Коли диякон мовить:
Проколи, владико,

Ієрей, проколюючи агнець у правий бік, мовить:
Один із воїнів копієм ребра його проколов, і зараз вийшла кров і вода: І той, хто видів, засвідчив, і правдиве є свідчення його.

Der Diakon bringt Wein und Wasser herbei; er sagt zum Priester:

Segne, Herr, die heilige Vereinigung.

Nach dem Segen des Priesters, gießt der Diakon beides zusammen in den heiligen Kelch – Wein und ein wenig Wasser.

Der Priester nimmt sodann die zweite Prosphore und spricht:

Zur Ehre und zum Gedächtnis unserer hochgepriesenen Gebieterin, der Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria; durch ihre Fürbitten, Herr, nimm dieses Opfer an auf Deinem überhimmlischen Altar.

Er nimmt ein Teilchen davon, legt es auf die rechte Seite des Lammes und spricht:

Die Königin stand zu Deiner Rechten, mit goldenem Gewande angetan und herrlich geschmückt. (Ps 45 [44],10)

Hierauf nimmt er die dritte Prosphore und spricht:

Zu Ehren der himmlischen körperlosen Mächte.

Er nimmt ein erstes Teil, legt es zur Linken des Lammes, beginnt die erste Reihe und spricht:

Диякон, узявши вино й воду, говорить до ієрея:

Благослови, владико, святе з'єднання.

І прийнявши благословення над ними, вливає вино і трохи води до чаші.

Ієрей бере другу просфору і каже:

На, честь і пам'ять преблагословенної, Владичиці нашої Богородиці і приснодіви Марії; її молитвами прийми, Господи, жертву цю в пренебесний Твій жертовник.

І взявши частицю, кладе її проворуч агнця і мовить:

Предстала цариця праворуч тебе, в ризи позолочені одягнена, преокрашена.

Узявши третю просфору, каже:

Чесних небесних сил безплотних.

І бере першу частицю, кладе її з лівого боку святого хліба, починаючи перший ряд, і мовить:

Des ehrwürdigen und ruhmreichen Propheten,Vorläufers und Täufers Johannes und aller heiligen Propheten.

Ein zweites Teilchen legt er unter das erste und spricht:

Der heiligen, ruhmreichen und allgepriesenen Apostel Petrus und Paulus und aller übrigen Apostel.

Er legt darunter ein drittes Teilchen, vollendet so die erste Gedächtnisreihe und spricht:

Unserer heiligen Väter, der Bischöfe: Basileios des Großen, Gregorios des Theologen und Johannes Chrysostomos, Athanasios und Kyrillos, Nikolaos von Myra, Kyrill und Method, der Lehrer der Slawen, des heiligen Märtyrers und Bischofs Josaphat und aller heiligen Bischöfe.

Er nimmt ein viertes Teilchen, legt es neben das erste und beginnt die zweite Reihe. Er spricht dabei:

Des heiligen Apostels, Protomärtyrers und Archidiakons Stephanus, der heiligen Großmärtyrer Demetrios, Georgios, Theodoros Tiron, aller heiligen Märtyrer und Märtyrinnen.

Er nimmt ein fünftes Teilchen, legt es unter das erste und führt die zweite Reihe fort, indem er spricht:

Unserer verehrungswürdigen und gotterfüllten Väter Antonios, Euthymios, Sabbas, Onuphrios und aller verehrungswürdigen Väter und Mütter.

Er nimmt ein sechstes Teilchen, legt es unter das zweite und beendet die zweite Reihe:

Der heiligen und uneigennützigen Wundertäter: Kosmas und Damianos, Kyros und Johannes, Panteleimon und Hermolaos und aller heiligen Uneigennützigen.

Das siebte Teilchen legt er wieder nach oben, beginnt die dritte Reihe und sagt:

Der heiligen und gerechten Ahnen Gottes, Joachim und Anna.

Чесного славного пророка, предтечі і хрестителя Йоана, і всіх святих пророків.

І бере наступну частицю і, благочинно, кладе її внизу першої. Тоді знову говорить:

Святих славних, і всехвальних апостолів Петра й Павла, і всіх інших святих апостолів.

Відтак кладе третю частицю внизу другої, закінчуючи перший ряд, каже:

Святих отців наших, святителів: Василія Великого, Григорія Богослова і Йоана Золотоустого, Атанасія й Кирила, Миколая, що в Мирах, Кирила й Методія, учителів слов'янських, святого свя-щенномученика Йосафата, і всіх святих святителів.

І бере четверту частицю, кладе її побіч першої , зачинаючи другий ряд.
Тоді знову мовить:

Святого апостола, первомученика і архидиякона Стефана, святих великих мучеників: Димитрія, Теодора Тирона, і всіх святих мучеників і мучениць.

Взявши п'яту частицю, кладе її внизу першої, що започатковує другий ряд, каже:

Преподобних і богоносних отців наших: Антонія, Євтимія, Сави, Онуфрія і всіх преподобних отців і матерів.

Бере шосту частицю, кладе її внизу другої, закінчуючи другий ряд. Тоді мовить:

Святих і чудотворців безсребреників: Косми й Дам'яна, Кира і Йоана, Пантелеймона і Єрмолая, і всіх святих безсребреників.

Сьому частицю кладе вгорі зачинаючи третій ряд, нову мовить:

Святих і праведних богоотців Йоакима й Анни.

Er legt ein achtes Teilchen darunter:

Des heiligen N. (Kirchenpatron und Tagesheiliger) und aller Heiligen; o Gott, auf ihre Fürsprache hin suche uns heim.

Und so bedeckt er – ohne etwas dabei zu sprechen – den Diskos und den Kelch mit dem großen Kelchtuch, dem Aër. Während des Cherubinischen Lobgesanges, vor dem Großen Einzug vollendet der Bischof selbst die Proskomidie.

Кладе благочинно восьму частицю внизу першої, мовить:

Святого (ім'я, якого храм і якого день) і всіх святих; їх молитвами посіти нас, Боже.

Відтак покриває дискос і чашу воздухом, не кажучи нічого.
Коли ж співають херувимську пісню, сам архиєрей перед великим входом закінчує проскомидію.

DAS ANKLEIDEN DES BISCHOFS MIT DEN LITURGISCHEN GEWÄNDERN

Altardiener bringen die bischöflichen Gewänder. Diejenigen, die den Bischof damit bekleiden, der Protodiakon und der zweite Diakon, kommen mit den anderen Diakonen zum Sitz des Bischofs. Sie stellen sich links und rechts von ihm, während die anderen Diakone dem Bischof gegenüberstehen; beide halten Weihrauchfässer in der Hand. Der Bischof erhebt sich von seinem Sitz und gibt den Stab einem Lektor, der ihn, mit beiden Händen und ein wenig vom Boden erhoben, festhält, er stellt sich so hinter den Bischof. Der Protodiakon und der zweite Diakon nehmen sich des bischöflichen Klobuk, des Zeremonialmantels, der Panhagia und des Rasson an und legen dies alles auf ein Tablett. Die Sänger singen die Stichira vom Festtag.

І клирики приносять архиєрейські ризи.
А ті, що мають одягати архиєрея, протодиякон і другий диякон з іншими дияконами підходять на місце, цей справа, а той зліва, а інші диякони стоять нижче перед місцем напроти архиєрея, обидва тримаючи кадильниці. Архиєрей устає з мисця і дає пастирський жезл читцеві, який тримає його обома руками, трохи піднісши, і стоїть за архиєреєм. А протодиякон і другий диякон беруть архиєрейський клобук, мантію, панагію і рясу, і кладуть це на підносі. А співці співають стихиру празника.

Andere Altardiener bringen die bereiteten priesterlichen Gewänder ehrfürchtig herbei. Die Diakone nehmen sie entgegen und bekleiden damit den Bischof. Indem er das Sticharion entgegennimmt, beräuchert es der Diakon und spricht laut:

Lasset uns zum Herrn beten.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Інші з клириків беруть приготовані священичі одежі, і з побожністю приносять; дияконі їх приймають і одягають ними архиєрея. Беручи стихар, диякон кадить і виголошує:

Господу помолімся.
Хор: Господи, помилуй.

Der Protodiakon beräuchert und spricht mit verständlicher Stimme:

Deine Seele freut sich im Herrn, denn Er kleidet dich mit dem Gewand des Heils, Er hüllt dich in den Mantel der Freude; wie einem Bräutigam hat Er dir die Krone aufgesetzt und mit Schönheit hat

Протодиякон же ж кадить і виголошує стихи виразним голосом:

Возрадується душа твоя в Господі, бо облачив тебе, в ризу спасення і одежою, радости зодягнув мене; як на жениха, положив на тебе, вінець і як невісту, украсив мене красою, мило-

Er dich geziert wie eine Braut (Jes 61,10). Barmherzig ist unser Gott, dem die Ehre sei, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Während der Diakon dies sagt, nimmt der Bischof das Stichar, segnet es und legt es an. Dabei kann er, wenn er will, sagen:
Zusammen mit seinen Soldaten demütigte Herodes Jesus; sie verspotteten Ihn, hängten Ihm ein helles Gewand um und schickte Ihn so zu Pilatus. (Lk 23,11)

Bei der Übergabe des Epitrachelions an den Bischof sagt der Diakon laut:
Lasset uns zum Herrn beten.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Protodiakon:
Gepriesen sei Gott, der Seine Gnade ausgießt über Seine Priester wie Salböl auf das Haupt, das herabfließt auf den Bart, auf den Bart Aarons, das herabfließt auf den Saum seines Kleides, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zur Ewigkeit. (Vgl. Ps 133 [132],2)
Chor: Amen.

Der Bischof nimmt das Epitrachelion, segnet es, legt es an und spricht dabei:
Die Soldaten, ihre Befehlshaber und die Gerichtsdiener der Juden nahmen Jesus fest und führten Ihn zuerst zu Hannas. (Joh 18,12)

Bei der Übergabe des Gürtels an den Bischof sagt der Diakon laut:
Lasset uns zum Herrn beten.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Protodiakon:
Gepriesen sei Gott, der dich mit seiner Kraft umgürtet und dich auf einen Weg ohne Hindernis führt. Er ließ dich springen schnell wie Hirsche, auf hohem Weg ließ Er dich gehen (Ps 18/17,33-34), jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

стивий Бог наш, якому слава, нині і повсякчас, и на віки віків.

Хор: Амінь.

Коли диякон це проказує, архиєрей приймає стихар, благословить його і, вдягаючи на себе, говорить тихо, якщо хоче:
Ірод із своїм воїнми упокоривши Ісуса, насміявся з Нього, одягнув Його в світлу одежу і відіслав Його до Пилата.

Коли архиєрееві подають епітрахиль, диякон виголошує:
Господу помолімся.
Хор: Господи, помилуй.

Протодиякон:
Благословен Бог, що зливає благодать, свою на архиєреїв своїх, як миро на голові, що спливає на бороду, бороду Аронову, що спливає на омети одежі його, завжди, нині, і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

А архиєрей, взявши епітрахиль, назнаменувавши, накладає на себе і потиху мовить:
А відділ з тисячником і слуги юдейські спіймали Ісуса і, зв'язавши Його, повели спершу до Анни.

Коли архиєрееві подають пояс, диякон виголошує:
Господу помолімся.
Хор: Господи, помилуй.

Протодиякон:
Благословен Бог, що перепоясує тебе силою, і положив непорочною путь твою, що чинить ноги твої, як оленеві, і на висотах ставить тебе, завжди, нині і повсякчас, і на віки вічні.

Хор: Амінь.

Der Bischof gürtet sich und spricht dabei leise:

Die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes beschlossen, Jesus zu töten. Sie brachten Ihn gefesselt und übergaben Ihn an Pontius Pilatus, den Statthalter.

(Vgl. Mk 14,1; Joh 18,24)

А архиєрей, перепоясуючи себе, потиху мовить:

Злораду створили всі архиєреї і старці людські на Ісуса, щоб Його убити. І, взявши Його, повели і передали Його Понтійському Пилатові, намісникові.

Dann werden dem Bischof die Epimanikien gegeben; der Diakon sagt laut:

Lasset uns zum Herrn beten.

Chor: Herr, erbarme Dich.

Потім подають архиєрееві нарукавники, а диякон виголошує:

Господу помолімся.

Хор: Господи, помилуй.

Protodiakon:

Herrlich an Stärke ist Deine Rechte, o Herr; Herr, Deine Rechte zerschmettert den Feind. In der Fülle Deiner Herrlichkeit wirfst Du die Gegner zu Boden (Ex 15,6.7), jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor: Amen.

Протодиякон:

Десниця Твоя, Господи, прославилася в силі; права Твоя рука, Господи, сокрушила ворогів, і множеством слави Твоєї стер єси супротивників, завжди, нині, і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Der Bischof spricht beim Anlegen des rechten Epimanikions:

Deine Rechte, Herr, erschuf die Stärke, die Rechte des Herrn erhob mich, die Rechte des Herrn erschuf die Stärke; ich werde nicht sterben, sondern leben, um die Taten des Herrn zu verkünden.

(Vgl. Ps 118 [117],16-17)

Коли архиєрей накладає нарукавник на праву руку, мовить:

Правиця Твоя, Господи, створила силу, Господня десниця піднесла мене, Господня десниця створила силу; я не умру, але буду жити, і розповідатиму про діла Господні.

Diakon:

Lasset uns zum Herrn beten.

Chor: Herr, erbarme Dich.

Диякон:

Господу помолімся.

Хор: Господи, помилуй.

Dann sagt der Protodiakon laut:

Die Hände des Herrn haben dich geschaffen. Der Herr gebe dir Einsicht, damit du Seine Gebote verstehst, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. (Ps 119/118,73)

Chor: Amen.

Потім протодиякон виголошує:

Руки Господні створили тебе і збудували тебе; нехай Господь урозумить тебе, і ти навчишся заповідям Його, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Der Bischof spricht beim Anlegen des linken Epimanikions:

Deine Hände haben mich gemacht und geformt. Gib mir Einsicht, damit ich Deine Gebote lerne. (Ps 119 [118],73)

Архиєрей, накладаючи нарукавник на ліву руку, мовить:

Руки Твої створили мене і збудували мене; врозуми мене, і навчуся заповідям Твоїм.

Dann wird dem Bischof das Epigonation gegeben. Er segnet es, küßt es und befestigt es auf der rechten Seite. Der Diakon aber spricht laut:

Lasset uns zum Herrn beten.

Chor: Herr, erbarme Dich.

Protodiakon:

Gürte, Du Held, Dein Schwert um die Hüfte, kleide Dich in Hoheit und Herrlichkeit! Zieh aus mit Glück, kämpfe für Wahrheit und Recht! Furchtgebietende Taten soll Dein rechter Arm Dich lehren allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. (Ps 45 [44],4.5)

Chor: Amen.

Darauf wird dem Bischof das Phelon (der Sakkos) gegeben. Der Diakon sagt laut:

Lasset uns zum Herrn beten.

Chor: Herr, erbarme dich.

Protodiakon:

Deine Hohenpriester, Herr, bekleiden sich mit Gerechtigkeit, und Deine Gerechten frohlocken in Freude allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. (Ps 132 [131],9)

Chor: Amen.

Der Bischof nimmt das Phelon (Sakkos), segnet und küßt das Gewand, und spricht leise beim Anziehen:

Die Soldaten des Statthalters führten Ihn in das Prätorium, versammelten sich um Ihn und banden Ihn. Sie legten Ihm einen purpurroten Mantel um und flochten einen Kranz aus Dornen; den setzten sie Ihm auf und gaben Ihm ein Rohr in seine Hand. (Vgl. Mt 27,27-29a)

Dann wird dem Bischof das Omophorion aufgelegt. Der Diakon spricht laut:

Lasset uns zum Herrn beten.

Chor: Herr, erbarme Dich.

Protodiakon:

Dies ist das Bild des Sohnes Gottes, der die neunundneunzig Schafe in den Bergen zurückließ und dem einen verirrten Schaf nachging bis Er es fand, es auf

Згодом архиєрєєві подають набедреник, що його він благословить і, поцілувавши, прикріпляє з правого боку, а диякон виголошує:

Господу помолімся.

Хор: Господи, помилуй.

Протодиякон:

Перепояши меч твій по бедрі твоїм, сильний, красотою твоєю і добротою твоєю; і натягни лук, і успівай і царюй, істини ради і лагідности і справедливости, і дивно наставить тебе десниця твоя завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Хор: Амінь.

Відтак подають архиєрєєві фелон (саккос) а диякон виголошує:

Господу помолімся.

Хор: Господи, помилуй.

Протодиякон:

Архиєреї Твої, Господи, зодягнуться в праведність, і преподобні Твої радістю возрадуються, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

А святитель приймає фелон (саккос), благословит і цілує його і, вдягаючись, потиху говорить:

Намісникові воїни, прийнявши на судилищі Ісуса, зібрали на Нього пребагато вояків. І, роздягнувши Його, зодягли Його в багряницю. І, сплівши вінець з тернини, поклали на Його голову, і тростину дали в Його правицю.

Потім вкладають на архиєрея омофор, а диякон виголошує:

Господу помолімся.

Хор: Господи, помилуй.

Протодиякон:

Цей є образ Сина Божого, що залишив дев'ятдесят дев'ят овець на горах і пішов відшукати одну, що загубилася; і знайшов її і, взявши на свої рамена,

Seine Schultern nahm und es zu Seinem Vater und in Seinen Heilswillen hineintrug, (vgl. Lk 15,4-5) allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.
Chor: Amen.

Dann wird dem Bischof das Enkolpion angelegt. Der Protodiakon:
Ein reines Herz erschaffe dir Gott; er gebe dir einen neuen, beständigen Geist (Ps 51 [50],12), allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Bei einem zusätzlichen Enkolpion sagt der Protodiakon:
Möge dein Herz mit anmutiger Rede erfüllt sein, damit du dem König von deinen Großtaten erzählst, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Zum Brustkreuz sagt der Protodiakon:
Wenn jemand mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, sprach der Herr, der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Der Bischof spricht:
Schütze mich, Herr Jesus Christus, durch das Zeichen Deines heiligen Kreuzes. Gib mir, Deinem unwürdigen Knecht, die Gnade, daß ich meine unsichtbaren Feinde überwinde, wenn ich auf meiner Brust das Kreuz trage.

Dann wird dem Bischof die Mitra aufgesetzt, und der Diakon spricht:
Lasset uns zum Herrn beten.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Protodiakon:
Mit Ruhm und Ehre hast Du ihn gekrönt, Gott, und auf sein Haupt hast Du den Kranz von kostbaren Edelsteinen gelegt; Ruhm und Ehre gabst Du

приніс її до Отця за своїм бажанням, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

А тоді вкладають на архиєрея нагрудник. Протодиякон виголошує:
Серце чисте нехай утворить в тобі Бог і духа правого нехай обновить в нутрі твоєму, завжди, нині і повсякчас і на віки віків.
Хор: Амінь.

На наступний нагрудник протодиякон виголошує:
Нехай серце твоє розповість лагідне слово, щоб ти говорив про твої діла цареві, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

На хрест протодиякон виголошує:
Коли хто хоче йти за мною, нехай відречеться себе, сказав Господь, візьме свій хрест і йде за мною, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

А архиєрей мовить:
Охорони мене, Господи Ісусе Христе, знаменом святого хреста Твого, даруй мені, недостойному рабу Твоєму, благодать, щоб я, як ношу на моїх грудях хрест, так перемагав і невидимих ворогів моїх.

Тоді на голову святителя вкладають митру, а диякон виголошує:
Господу помолімся.
Хор: Господи, помилуй.

Протодиякон:
Славою і честю Ти увінчавєйого, Боже, а на його голову Ти поклав вінець з дорогоцінного каменю, славу і величність Ти покладеш на нього, бо

ihm. Du wirst ihn alle Tage seines Lebens segnen, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Der Bischof spricht:
Herr, setze mir die Mitra und den Helm der Errettung auf das Haupt, damit ich mit Deiner Hilfe die List des alten Feindes vereiteln kann.

Ти благословитимеш його довготою днів, завди, нині і повсякчас, і на віки віків.
Хор: Амінь.

А архиєрей проказує:
Митру і шолом спасення поклади на мою голову, Господи, щоб за Твоєю поміччю я утік від сітей давнього й ветхого ворога.

DER ERSTE BISCHÖFLICHE SEGEN UND DER ÜBERGANG ZUR LITURGIE

Der Protodiakon und der zweite Diakon nehmen von den Altardienern die bischöflichen Segensleuchter und bringen sie dem Bischof. Der Protodiakon spricht:
So leuchte dein Licht vor den Augen der Menschen, damit sie deine guten Taten sehen und unseren Vater im Himmel verherrlichen, allezeit, jetzt und immerdar und in Ewigkeit.
Chor:
Amen.

Протодиякон і другий диякон тоді сходить униз, беруть від клириків осіяльники і підносять до архиєрея. Прододиякон виголошує:
Так нехай світить світло твоє перед людьми, щоб вони бачоли добрі твої діла і прославляли Отця нашого, що є на небі, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.
Хор:
Амінь.

Der Bischof segnet in Kreuzesform mit Trikirion und Dikirion nach Osten, nach Westen, nach Süden und nach Norden und spricht dabei laut (vgl. Ps 80/79,15-18):
Herr, unser Herr, schau vom Himmel hernieder und sieh her, und suche diesen Weinberg heim, den Deine Rechte gepflanzt hat, Herr. Deine Hand schütze den Menschensohn, den Du für Dich groß und stark gemacht hast.

А архиєрей хрестовидно благословляє трисвічником і двосвічником на схід, на захід, на південь і на північ, виголошуючи:

Господи, Господи, споглянь з неба й подивись, і навідайся в той виноградник, що його насадила десная Твоя, Господи; і нехай буде рука Твоя на сині чоловічому, якого Ти для Себе укріпив.

Die Sänger aber singen:
Auf viele Jahre.

Співці ж співають:
Многії літа.

Nachdem er Trikirion und Dikirion dem Protodiakon und dem zweiten Diakon abgegeben hat, setzt sich der Bischof.
Dann verneigen sich derjenige, der den Stab hält, und der Leuchterträger vor dem Bischof und gehen weg.
Der den Stab Haltende steht vor der Ikone des Gebieters, unseres Herrn Jesus Christus.
Der Leuchterträger steht links bei den großen Ampeln. Beim Kleinen und beim

А архиєрей, віддавши трисвічник і двосвічник протодияконові і другому дияконові, сідає.
Тоді той, що тримає пастирський жезл і примикирій з лямпадою, поклоняються архиєрееві й відходять.
Той із жезлом стає перед святою іконою Владики, Господа нашого Ісуса Христа.
А примикирій з лямпадою стає по лівому боці, близько великих лямпад. Під час

Großen Einzug gehen der Stabhalter und der Leuchterträger den anderen voran.
Dann bringt man Waschbecken und Handtuch, der Bischof setzt sich nieder und wäscht sich sitzend die Hände.
Wenn aber die Weihe eines Lektors, eines Sängers und eines Subdiakons stattfindet, dann bringt der Neugeweihte das Waschbecken, wie es in ihrem Weiheritus vorgesehen ist.
Danach werden, wenn der Bischof es will, die Horen des Stundengebetes gebetet.
Angetan mit ihren Gewändern, kommen die Konzelebranten, die Protopresbyter und die Priester durch die südliche und die nördliche Tür aus dem Altarraum und stellen sich entsprechend ihrer Ordnung rechts und links vom Bischof auf. Im Altarraum verbleibt nur derjenige, der die Proskomidie vollzieht.
Während des Stundengebets sitzt der Bischof; er erhebt sich nur zum Alleluja, zum Trishagion und zum Marienhymnus Die du ehrwürdiger bist.
Nach dem Ende der Horen verneigt sich der Bischof zusammen mit allen dreimal und betet:

Himmlischer König, Geist der Wahrheit, der Du überall bist und alles erfüllst, Schatz der Güter und Spender des Lebens, komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von jedem Makel, und errette, Gütiger, unsere Seelen.
Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden den Menschen ein Wohlgefallen. (2)
Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund wird Dein Lob verkünden.

Danach kommt der Protodiakon mit den Diakonen zum Bischof. Er hält das Orarion mit den drei Fingern seiner Rechten, verneigt sich vor dem Bischof und sagt:

Es ist Zeit, dem Herrn zu dienen (Ps 119/118,126). Segne, Gebieter.

Der Bischof segnet sie in Kreuzesform und sagt:

Gepriesen sei unser Gott allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

малого й великого входу тримаючий жезл і примикирій із лямпадою йдуть спереду.
Тоді приносять умивальницю і рушник, й архиєрей, сидячи, вмиває руки.
Якщо відбувається рукоположення читця, співця і піддиякона, тоді умивальницю підносить рукоположуваний, згідно з описом у чині їхнього рукоположення.

Згодом, якщо архиєрей зволить, починають відправляти часи.
Тоді співслужителі, протопресвітери і ієреї, зодягнені в ризи, виходять з вівтаря південними і північними дверми і, поклонившись архиєрееві, стоять по правому й лівому боці, відповідно до чину. Тільки той, хто відправляє проскомидію, перебуває у святому вівтарі.
Під час проказування часів архиєрей сидить і встає тільки на Алилуя, на Трисвяте, і на Чеснішу.
По закінченні часів архиєрей покломяється разом з усіма тричі, проказуючи:

Царю небесний, утішителю, Душе істини, що всюди єси і все наповняєш, скарбе дібр і життя подателю, прийди і вселися в нас, і очисти нас від усякої скверни, і спаси, благий, душі наші.

Слава во вишніх Богу, і на землі мир, в людях благовоління. (2)
Господи, губи мої відкрий, і уста мої сповістять хвалу Твою.

Після цього до архиєрея приходить протодиякон з дияконами і, тримаючи орар трьома пальцями правої руки й, приклонивши голови, мовлять:

Час правити Господеві, владико, благослови

А архиєрей, благословлячи їх, говорить:

Благословен Бог наш завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Protodiakon:
Bete für uns, Gebieter.

Bischof:
Der Herr lenke eure Schritte.

Und noch einmal sprechen alle zum Bischof:
Gedenke unser, heiliger Gebieter.

Der Bischof segnet das Haupt des Diakons und spricht:
Gott, der Herr, gedenke euer in Seinem Reich, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Die Diakone antworten:
Amen.

Dann küssen der Protodiakon und die Diakone die rechte Hand des Bischofs und entfernen sich nach einer Verneigung.
Sodann verneigt sich auch der erste Protopresbyter und betritt das Heiligtum durch die südlichen Türen; er gibt dem Diakon den Auftrag, die heiligen Türen zu öffnen.

Протодиякон:
Помолися за нас, владико.

Архиєрей:
Нехай направить Господь стопи ваші.

І всі ще раз мовлять до нього:
Пом'яни нас, владико святий.

А архиєрей знаменує голову диякона, кажучи:
Нехай пом'яне вас Господь Бог у царстві своїм завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

І відповідають:
Амінь.

Тоді протодиякон і диякони цілують святу правицю архиєрея і, відходячи, поклоняються.
Далі перший протопресвітер поклоняється архиєрею і йде в святий вівтар південними дверми; а, ввійшовши, велить дияконові відчинити святі двері.

2. Teil

DIE GÖTTLICHE LITURGIE UNSERES HEILIGEN VATERS JOHANNES CHRYSOSTOMOS

БОЖЕСТВЕННА ЛІТУРГІЯ СВЯТОГО ОТЦЯ НАШОГО ЙОАНА ЗОЛОТОУСТОГО

DIE LITURGIE DER KATECHUMENEN

DER EINGANGSSEGEN

Der Protodiakon steht vor den heiligen Türen und sagt laut:
Gib den Segen, Gebieter.

Протодиякон стає перед святими дверима й виголошує:
Благослови, владико.

Der Protopresbyter hält mit beiden Händen das Evangelienbuch ein wenig hoch und macht damit über den Altar das Kreuzzeichen, indem er dabei mit lauter Stimme singt:
Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor:
Amen.

Протопресвітер, узявши обома руками св. Євангелію і, піднявши її трохи, робить нею хрест і виголошує:

Благословенне царство Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор:
Амінь.

Der Bischof setzt sich. Zur gegebenen Zeit spricht er zwei (drei) Gebete, wie es die Liturgie vorsieht.

Архиєрей сідає. У свій час він прочитує дві (три) молитви, згідно з літургією.

DIE FRIEDENSEKTENIE

Der Protodiakon:
In Frieden lasset uns zum Herrn beten.
Chor:
Herr, erbarme Dich.

Протодиякон:
В мирі Господу помолімся.
Хор:
Господи, помилуй.

Um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

За мир з висот і спасення душ наших, Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Um den Frieden der ganzen Welt, den Bestand der heiligen Kirchen Gottes und die Vereinigung aller lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

За мир всього світу, добрий стан святих божих церков і з' єднання всіх, Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Für dieses heilige Gotteshaus und für

За святий храм цей і тих, що з вірою,

jene, die es mit Glauben, Ehrerbietung und Gottesfurcht betreten, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

благоговінням і страхом божим входять до нього, Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Für den hochheiligen allgemeinen Hohenpriester N., den Papst in Rom, für unseren seligen Großerzbischof N., für unseren hochgeweihten Metropoliten N., hochgeweihten Erzbischof, unseren von Gott geliebten Bischof N., den ehrwürdigen Priesterstand, den Diakonat in Christus, den ganzen Klerus und alles Volk lasset uns beten zum Herrn.
Herr, erbarme Dich.

За святішого вселенського Архиєрея (ім'я), Папу Римського, за блаженнішого верховного Архиєпископа нашого, Кир (ім'я), і за преосвященнішого, Митрополита нашого Кир (ім'я), і за боголюбивого, Єпископа нашого Кир (ім'я), чесне пресвітерство, у Христі дияконство, за ввесь причет і людей, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

Für unser von Gott behütetes Volk, für seine Regierung und sein ganzes Heer lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

За Богом бережений народ наш, за правління і все військо, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

Für diese Stadt (dieses Dorf, dieses heilige Kloster), für jede Stadt und jedes Land und alle Gläubigen, die darin wohnen, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

За город цей (або: За село це, або: За святу обитель цю), і за всякий город, країну і за тих, що вірою живуть в них, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

Um günstige Witterung, um reichen Ertrag der Früchte der Erde und um friedliche Zeiten lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

За добре поліття, за врожай плодів земних і часи мирні, Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Für die Reisenden zu Wasser, zu Land und in der Luft, für die Kranken, Leidenden und Gefangenen und ihre Rettung lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

За плаваючих, подорожуючих ха землі і в повітрі, за недужих, страждаючих, полонених і за спасення їх, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

Beim allgemeinen Gedenken der Verstorbenen wird dieses hinzugefügt:
Für die Seelen aller unserer, seit Jahren im rechten Glauben, in der Hoffnung auf die Auferstehung und das ewige Leben entschlafenen Väter und Brüder, Stifter und Wohltäter dieses heiligen Gotteshauses, unserer Eltern und der dem Fleische nach Verwandten, die hier ruhen, hier eingeschrieben sind,

Коли буває вселенське поминання усопших, додається це:
За душі всіх від віка в правовірї, хадії воскресення і життя вічного усопших отців і братів наших, ктиторів і благодітелів святохо храму цього, родителів і рідних наших по плоті, що тут лежать, тут вписані, і повсюду православних християн, і за блаженний супокій їх Господу помолімся.

und aller rechtgläubiger Christen überall, und für ihre selige Ruhe lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Господи, помилуй.

Daß sie makellos vor den furchtbaren Richterstuhl Christi treten, daß ihre Seelen ins Land der Lebenden und in den hellen Ort eintreten, wo all Gerechten ruhen, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Щоб неосудно станути їм на страшному судищі Христовому, і вчинити душі їх в країні живих, в місці світломи, де всі святі праведні спочивають, Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Für den Knecht Gottes (die Magd, die Knechte Gottes) N. und sein (ihr) seliges Angedenken, daß alle seine (ihre) Verfehlungen, die bewußten und die unbewußten, vergeben werden, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

За раба божого (або рабу божу або рабів божих имярек), і блаженну память його (або їй або їх) і щоб проститися всякому прогрішенню його (або їй або їх), вольномя і невольному, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

Daß er (sie) makellos vor den furchtbaren Richterstuhl Christi trete(n), daß seine (ihre) Seele(n) ins Land der Lebenden und in den hellen Ort eintreten, wo all Gerechten ruhen, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Щоб неосудно станути йому (або їй або їм) на страшному судищі Христовім, і вяинити душу його (або їй або їх) в країні живих, в місці свитлому, де всі святі праведні спочивають, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

Daß Er uns befreien wolle von aller Trübsal, Haß, Zorn, Not und Bedrängnis lasset uns beten zum Herrn.
Herr, erbarme Dich.

Щоб ізбавитися нам від усякої скорби, гніву, біди й нужди, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

Stehe bei, erlöse, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade.
Herr, erbarme Dich.

Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.

Господи, помилуй.

Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria und aller Heiligen eingedenk lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserem Gott.
Dir, o Herr.

Пресвяту, пречисту, преблагословенну, славну Владичицю нашу Богородицю і приснодіву Марію, з усіма святими пом'янувши, самі себе і один одного, і все життя, наше Христу Богові віддаймо.

Тобі, Господи.

Der Bischof spricht leise das Gebet der ersten Antiphon:
Herr, unser Gott, Deine Macht ist unvergleichlich, Deine Herrlichkeit unbegreiflich, Dein Erbarmen unermeß-

Архиєрей потихо мовить молитву першого антифону:
Господи Боже наш, Твоя влада несказанна і слава неосяжна, Твоя милість безмірна і чоловіколюбіє невимовне:

lich und Deine Menschenliebe unaussprechlich. Blicke selbst, o Gebieter, nach Deiner Barmherzigkeit auf uns und dieses heilige Haus; breite über uns und die, welche mit uns beten, den übergroßen Reichtum Deiner Barmherzigkeit und Deiner Güte aus.

Сам, Владико, по добросердечності Твоїй споглянь на нас і на святий храм цей, і створи з нами і тими, що моляться з нами, багаті милості Твої і щедроти Твої.

Die Doxologie spricht derjenige, der den Eingangssegen sprach:

Виголос мовить той, хто починає:

Denn Dir gebührt aller Ruhm, alle Ehre und Anbetung, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Бо Тобі належить усяка слава, честь і поклонення, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Chor: Amen

Хор: Амінь.

DIE ERSTE ANTIPHON

Der Sänger singen die erste Antiphon.
Der Protodiakon verneigt sich vor dem Bischof und tritt von seinem gewöhnlichen Platz (Ambo) zur Seite und begibt sich vor die Christusikone der Ikonostase; das Orarion hält er mit den drei Fingern seiner rechten Hand fest.

Співці співають перщий антифон.
А протодиякон, поклонившись архиєрееві, відступає від свого місця і стоїть перед іконою Христа, тримаючи орар трьома пальцями правої руки.

Die erste Antiphon ist: entweder Ps 103 entnommen:

Зображальний:

Lobe den Herrn, meine Seele, und alles in mir Seinen heiligen Namen!

Благослови, душе моя, Господа, і все нутро моє ім'я святе Його.

Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was Er dir Gutes getan hat;

Благослови, душе моя, Господа, і не забувай усіх дарувань Його.

der dir all deine Schuld vergibt und all deine Gebrechen heilt;

Він очищає всі беззаконня твої, і зціляє всі недуги твої.

der dein Leben vor dem Untergang rettet und dich mit Huld und Erbarmen krönt.

Він визволяє від тління життя твоє, вінчає тебе милістю і щедротами.

Der Herr ist barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Güte.

Щедрий і милостивий Господь, довготерпеливий і многомилостивий.

Ehre sei dem Vater …

Слава:

Lobe den Herrn meine Seele, und alles in mir Seinen heiligen Namen. Gepriesen seist Du, o Herr.

Благослови, душе моя, Господа, і все нутро моє ім'я святе Його. Благословенний Ти, Господи.

oder aus Ps 92 als erste Antiphon für alle Tage:

Повсякденний:

Wie schön ist es, dem Herrn zu danken, Deinem Namen, Du Höchster, zu singen.
Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Благо є сповідуватися Господеві, і співати імені Твоєму, Всевишній.
Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

Am Morgen Deine Huld zu verkünden und in den Nächten Deine Treue.
Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Сповіщати зарання́я милість Твою, і істину Твою на всяку хіч.
Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

Gerecht ist der Herr, unser Gott; an Ihm ist kein Unrecht.
Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Бо правий Господь Бог наш, і немає неправди в Нім.
Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

Ehre sei dem Vater …

Слава:

Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

oder aus Ps 66 [65] als erste Sonntagsantiphon:

Воскресний:

Jauchzt vor Gott, alle Länder der Erde! Spielt zum Ruhm Seines Namens! Verherrlicht Ihn mit Lobpreis!
Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Возкликніте Господеві, вся земля, співайте ж імені Його, віддайте славу хвалі Його.
Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

Sagt zu Gott: „Wie ehrfurchtgebietend sind Deine Taten; vor Deiner gewaltigen Macht müssen die Feinde sich beugen."
Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Скажіте Богові: як страшні діла Твої, у множестві сили Твоєї лестимуть Тобі вороги Твої.
Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

Alle Welt bete Dich an und singe Dein Lob, sie lobsinge Deinem Namen, Du Höchster!
Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Вся земля нехай поклониться Тобі і співає Тобі, нехай же співає імені Твоєму, Всевишній.
Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

Ehre sei dem Vater …

Слава:

Auf die Fürbitte der Gottesgebärerin, Erlöser, rette uns.

Молитвами Богородиці, Спасе, спаси нас.

DIE ERSTE KLEINE EKTENIE (fakultativ)

Der Protodiakon verneigt sich vor dem Bischof und geht von seinem Platz.
Nach der ersten Antiphon geht der zweite Diakon auf seinen gewöhnlichen Platz, verneigt sich und singt laut:

А протодиякон, поклонившись архиєрєєві, відходить зі свого місця.
По закінченні антифону другий диякон, ставши на звичайному місці й поклонившись, виголошує:

Wieder und wieder laßt uns in Frieden zum Herrn beten!

Ще і ще в мирі Господу помолімся.

Chor: Herr, erbarme Dich.

Хор: Господи, помилуй.

Stehe bei, erlöse, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade!
Herr, erbarme Dich.

Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, und aller Heiligen eingedenk lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserem Gott.
Dir, o Herr.

Dann verneigt sich der zweite Protopresbyter und betritt durch die nördliche Tür den Altarraum. Am Altar trägt er das Gebet zur zweiten Antiphon vor:

Herr, unser Gott, rette Dein Volk und segne Dein Erbe, bewahre die Fülle Deiner Kirche, heilige die, welche die Schönheit Deines Hauses lieben. Verherrliche sie in Deiner Macht, und verlasse nicht die, welche auf Dich hoffen.

Laut:

Denn Dein ist die Macht, und Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor:

Amen.

Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.
Господи, помилуй.

Пресвяту, пречисту, преблагословенну, славну Владичицю нашу Богородицю і приснодіву Марію, з усіма святими пом'янувши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові віддаймо.

Тобі, Господи.

Тоді другий протопресвітер поклоняється архиєресві і йде в святий вівтар північними дверми і проказує молитву другого антифону:

Господи, Боже наш, спаси людей Твоїх і благослови спадкоємство Твоє, повноту Церкви Твоєй охорони, освяти тих, що люблять красу дому Твого; Ти їх прослав божественною Твоєю силою і не залишай нас, що надіємось на Тебе.

Виголос:

Бо Твоє є влада і Твоє є царство, і сила, і слава, Отця і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор:

Амінь.

DIE ZWEITE ANTIPHON

Die Sänger singen die zweite Antiphon, der Diakon verhält sich ebenso wie bei der ersten. Wenn die Sänger aber den Hymnus „Du eingeborener Sohn" singen, erhebt sich der Bischof und bleibt während des Gesanges stehen.

Entweder aus Ps 146:

Lobe den Herrn, meine Seele! Ich will den Herrn loben, solange ich lebe, meinem Gott singen und spielen, solange ich da bin.

Співці подібно співають другий антифон, а диякон подібно поступає, як і на першій молитві. А коли співці співають: Єдинородний Сину, тоді архиєрей встає і стоїть, як довго співають.

Зображальний:

Хвали, душе моя, Господа. Восхвалю Господа в житті моїм, співатиму Богові моєму, доки живу.

Verlaßt euch nicht auf Fürsten, auf Menschen, bei denen es doch keine Hilfe gibt.
Der Herr ist König auf ewig, dein Gott, Zion, herrscht von Geschlecht zu Geschlecht.
Ehre sei dem Vater …

Не надійтеся на князів, на синів чоловіческих, в них нема спасення.
Воцариться Господь повік, Бог твій, Сіоне, з роду в рід.

Слава:

Du einziggeborener Sohn und Wort Gottes, Unsterblicher, der Du um unseres Heiles willen von der heiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria Fleisch werden wolltest. Der Du, ohne Dich zu verändern, Mensch geworden bist und durch Deinen Tod am Kreuze den Tod überwunden hast, Einer der Heiligsten Dreifaltigkeit, gleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist: Errette uns.

Єдинородний Сину і Слове Божий, безсмертний Ти, і зволив Ти спасення нашого ради воплотитися від святої Богородиці і приснодіви Марії, незмінно ставши чоловіком. І розп'ятий був Ти, Христе Боже, смертю смерть подолав. Ти один Святій Тройці, рівнославимий з Отцем і Святим Духом, спаси нас

oder aus Ps 92 (für alle Tage):

Der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit; der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet.
Auf die Fürbitte Deiner Heiligen, Erlöser, rette uns!
Der Erdkreis ist fest gegründet, nie wird er wanken.
Auf die Fürbitte Deiner Heiligen, Erlöser, rette uns!
Deine Gesetze sind fest und verläßlich; Herr, Deinem Haus gebührt Heiligkeit für alle Zeiten.
Auf die Fürbitte Deiner Heiligen, Erlöser, rette uns!
Ehre sei dem Vater …
Du eingeborener Sohn …

Повсякденний:

Господь воцарився, в красу одягнувся, одягнувся Господь в силу і перепоясався.
Молитвами святих Твоїх, Спасе, спаси нас.
Він бо утвердив вселенну, вона не порушиться.
Молитвами святих Твоїх, Спасе, спаси нас.
Свідоцтва Твої вельми вірні; домові Твоєму, Господи, належить святість на довгі дні.
Молитвами святих Твоїх, Спасе, спаси нас.
Слава:
Єдинородний Сину:

oder aus Ps 67 [66] (an Sonntagen):

Gott sei uns gnädig und segne uns. Er lasse über uns Sein Angesicht leuchten!
Erlöse uns, Sohn Gottes, der Du auferstanden bist von den Toten; Dir singen wir: Halleluja!
Damit auf Erden sein Weg erkannt wird und unter allen Völkern sein Heil.

Воскресний:

Боже, ущедри нас і благослови нас, просвіти лице Твоє на нас і помилуй нас.
Спаси нас, Сину Божий, що воскрес із мертвих, співаємо Тобі: Алилуя.

Щоб пізнали ми на землі путь Твою, у всіх народах спасення Твоє.

Erlöse uns, Sohn Gottes, der Du auferstanden bist von den Toten; Dir singen wir: Halleluja!
Die Völker sollen Dir danken, o Gott, danken sollen Dir die Völker alle.
Erlöse uns, Sohn Gottes, der Du auferstanden bist von den Toten; Dir singen wir: Halleluja!
Ehre sei dem Vater …
Du eingeborener Sohn …

Спаси нас, Сину Божий, що воскрес із мертвих, співаємо Тобі: Алилуя.

Нехай ісповідують Тебе люди, Боже, нехай ісповідують Тебе люди всі.
Спаси нас, Сину Божий, що воскрес із мертвих, співаємо Тобі: Алилуя.

Слава:
Єдинородний Сину:

DIE ZWEITE KLEINE EKTENIE

Der Diakon spricht:
Wieder und wieder laßt uns in Frieden zum Herrn beten!
Chor:
Herr, erbarme Dich.

Stehe bei, erlöse, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade!
Herr, erbarme Dich.

Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria und aller Heiligen eingedenk lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserem Gott.
Dir, o Herr.

Wieder verneigt sich ein anderer Priester vor dem Bischof, betritt durch die südliche Tür den Altarraum und betet das Gebet der dritten Antiphon:
Herr, unser Gott, der Du uns gewährt hast, einträchtig und einmütig zu beten, der Du die Erhörung der Gebete jener verheißen hast, die in Deinem Namen zu zweit oder dritt versammelt sind. Erfülle auch jetzt das Flehen Deiner Knechte um ihr Heil. Gewähre uns in der gegenwärtigen Zeit die Erkenntnis Deiner Wahrheit, und schenke uns in der zukünftigen das ewige Leben.

Потім диякон:
Ще і ще в мирі Господу помолімся.

Хор:
Господи, помилуй.

Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.

Господи, помилуй.

Пресвяту, пречисту, преблагословенну, славну Владичицю нашу Богородицю і приснодіву Марію, з усіма святими пом'янувши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові виддаймо.

Тобі, Господи.

Знов інший ієрей поклоняється архиєрееві і йде в святий вівтар південними дверми і проказує молитву третього антифону:

Господи, Боже наш, Ти, що дарував нам ці спільні й суголосні молитви, Ти, що обіцяв вволити прохання двох або трьох, що згодяться в ім'я Твоє, сам і нині прохання слуг Твоїх на пожиток сповни подаючи нам і в теперішнім віці пізнання Твоєї істини, а в будучому даруй життя вічне.

laut:
Denn Du bist ein gütiger und menschenliebender Gott, und Dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Вголос:
Бо Ти благий і чоловіколюбець Бог еси, і Тобі славу возсилаємо, Отцю, и Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

DIE DRITTE ANTIPHON

Der Chor singt als dritte Antiphon entweder Ps 94 [95]:

Kommt, laßt uns jubeln vor dem Herrn und zujauchzen dem Fels unseres Heils.
Erlöse uns, Sohn Gottes, wunderbar in Deinen Heiligen, Dir singen wir: Halleluja. (werktags)

Прийдіте, возрадуємося Господеві, воскликнім Богу, Спасителеві нашому
Спаси нас, Сину Божий, у святих дивний Ти, співаємо Тобі: Алилуя.

Erlöse uns, Sohn Gottes, der Du auferstanden bist von den Toten; Dir singen wir: Halleluja! (sonntags)
Laßt uns mit Lob Seinem Angesicht nahen, vor Ihm jauchzen mit Liedern!
Erlöse uns, Sohn Gottes …
Denn der Herr ist ein großer Gott, ein großer König über die ganze Erde.
Erlöse uns, Sohn Gottes …

Спаси нас, Сину Божий, що воскрес із мертвих, співаємо Тобі: Алилуя.
(Якщо неділя)
Йдим перед лицем Його з ісповіданням, і псалмами воскликнім Йому.
Спаси нас:
Бо Бог великий Господь і цар великий по всій землі.
Спаси нас:

oder die Seligpreisungen (Mt 5,3-12):
Gedenke unser, Herr, in Deinem Reich.
Selig, die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich.
Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden.
Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen.
Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.
Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden.
Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.
Selig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen.
Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn ihnen gehört das Himmelreich.
Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet.
Freut euch und jubelt, denn euer Lohn ist groß im Himmel.

Блаженні:
У царстві Твоїм пом'яни нас, Господи.
Блаженні вбогі духом, бо їх є царство небесне.
Блаженні плачучі, бо вони утішаться.
Блаженні лагідні, бо вони наслідять землю.
Блаженні голодні і спрагнені правди, бо вони наситяться.
Блаженні милостиві, бо вони помилувані будуть.
Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать.
Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться.
Блаженні вигнані за правду, бо їх є царство небесне.
Блаженні ви, коли зневажатимуть вас, і виженуть вас, і говоритимуть усяке лихе слово на вас хеправдиво мене ради.
Радуйтеся і веселіться, бо нагорода ваша велика на небесах.

DER KLEINE EINZUG

Während die Sänger die dritte Antiphon oder – am Sonntag – die Seligpreisungen singen, nähert sich der Protodiakon mit den Diakonen, und gemeinsam verneigen sie sich. Die Protopresbyter aber, die links und rechts vom Bischof stehen, verneigen sich vor diesem und betreten durch die rechte und die linke Tür den Altarraum.
Wenn man aber **„Ehre sei"** singen hört, übergibt der erste der Priester dem Protodiakon das Evangeliar. Der Bischof erhebt sich.
[Wenn aber ein Archimandrit oder ein Protopresbyter eingesetzt wird, dann erhebt sich der Bischof nicht, bis er das zur Einsetzung vorgesehene Gebet zu sprechen beginnt.]
Und so kommen sie aus dem Altarraum: die Diakone mit Weihrauchfässern, ihnen gehen die Subdiakone voran, die das bischöfliche Trikirion und das Dikirion tragen. Sie werden von den Lesern begleitet, die zwei Leuchter tragen. Ehrfürchtig trägt der Protodiakon mit beiden Händen das heilige Evangelium. Die Protopresbyter und die Priester folgen ihm und stellen sich, wie die Ordnung es vorsieht, mit geneigtem Haupt zu seiner linken und zu seiner rechten Seite auf. Wenn der Protodiakon sagt: **„Laßt zum Herrn uns beten"**, dann spricht der Bischof leise das Gebet zum Einzug.

Коли ж співці співають третій антифон або Блаженні, якщо є неділя, приходить протодиякон з дияконами і разом поклоняються. А тоді протопресвітери, що пристоять, ці з правого, а ті з лівого боку, віддають архиєресві поклін і входять у святий вівтар, ці правими, а ті лівими дверми.

А коли почнуть співати: **Слава**, перший ієрей дає протодияконові святу (вангелію. Архиєрей тоді встає.
[Якщо наставляється архимандрита або протопресвітера, тоді архиєрей не встає аж доки над тим, що наставляється, не зачне читати молитву.]
І видходять зі святого вівтаря: дияконн з кадильницями, піддиякони перед ними з трисвічником і двосвічником, а читці з двома підсвічниками. А протодиякон з побожністю несе святу (вангелію в обох руках. Протопресвітери і ієреї ідуть за ним і, відповідно до чину, стають по правому й лівому боці, схиливши голову. Коли ж протодиякон скаже: **Господу помолимся**, архиєрей тихо проказує молитву входу.

Das Gebet zum Einzug:

Gebieter, Herr, unser Gott, der Du im Himmel Ordnungen und Heere von Engeln und Erzengeln für den Dienst Deiner Herrlichkeit bestellt hast, laß mit unserem Einzug die heiligen Engel Einzug halten, die mit uns diesen Dienst verrichten und Deine Güte verherrlichen.
Denn Dir gebührt aller Ruhm, alle Ehre und Anbetung, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Молитва входу:

Владико Господи Боже наш, що установив на небі,чини, і воїнства ангелів і архангелів, на служіння Твоєї слави, вчини з входом нашим, щоб був входом святих ангелів, які сослужать нам і разом,славословлять Твою благість.

Бо Тобі належить усяка слава, честь і поклонення, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Nach Beendigung des Gebetes zeigt der Protodiakon, der das Orarion mit den drei Fingern seiner rechten Hand hält, nach Osten und spricht zum Bischof:
Segne, Herr, den heiligen Einzug.

Коли ж скінчиться молитва, мовуть протодиякон до архуєєреч, показаючи правою рукою на схід і тримаючи трьома пальцями орар:
Благослови, владико, святий вхід

Der Bischof spricht segnend:
Gesegnet sei der Einzug Deiner Heiligen, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Danach reicht der Diakon dem Bischof das Evangelienbuch zum Kuß. Dieser küßt es, während der Diakon die rechte Hand des Bischofs küßt.
Nach Beendigung des letzten Troparions, geht der Diakon in die Mitte. Vor dem Bischof stehend, hebt er das Evangeliar zeigend etwas hoch und ruft:
Weisheit. Steht aufrecht.

Die Subdiakone bringen das Trikirion und das Dikirion herbei; der Bischof nimmt beide und singt zusammen mit den Konzelebranten feierlich: „Kommt, laßt uns anbeten." Wenn man singt: „und niederfallen vor Christus", dann neigen der Bischof und alle anderen tief ihre Häupter.
Kommt, laßt uns anbeten und niederfallen vor Christus.

Der Bischof segnet nach Osten, Westen, Süden und Norden und spricht dabei:
Christus, du bist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet und heiligt, der in die Welt kommt.
Laß leuchten über uns das Licht deines Angesichts, damit wir, danach verlangend, das Licht Deiner unzugänglichen Herrlichkeit sehen.
Lenke unsere Schritte auf dem Weg Deiner Gebote.
Auf die Fürsprache Deiner allreinsten Mutter, Christus, unser Gott, rette uns.

Wenn der Bischof segnet, singen die Sänger:
Auf viele Jahre.
Wenn der Bischof den Altarraum betritt, singen die Sänger:
Errette uns, Sohn Gottes, wunderbar in Deinen Heiligen, Dir singen wir: Halleluja.
Am Sonntag aber:
Der Du von den Toten auferstanden bist, Dir singen wir: Halleluja.
Die vorangehenden Diakone beräuchern das heilige Evangelium.

Архиєрей, благословляючи, мовить:
Благословен вхід святих Твоїх завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Потім архиєрей цілує святе євангеліє, яке подає диякон, а диякон цілує його святу правицю.

Коли скінчиться останній тропар, протодиякон входить на середину, ставши перед архиєрея, підносить трохи руки і, показуючи святу євангелію, мовит голоно:
Премудрість, прості.

А піддиякони приносять трисвічник і двосвічник, архиєрей бере їх і повільно й велично співає разом зі співслужителями: Прийдите, поклонімся: А коли співають: І припадім до Христа: архиєрей і всі інші побожно схиляють свої голови.

Прийдіте, поклонімся і припадім до Христа.

І архиєрей, благословляючи на схід, захід, південь і північ, виголошує:
Христе, Ти світло істинне, що просвічує і освячує кожну людину, яка приходить на світ.
Нехай знаменується на нас світло обличчя Твого, щоб ми, ходячи в ньому, побачили світло недоступної Твоєї слави.
Спрямуй стопи наші на діли заповідей Твоїх.
Молитвами пречистої Твоєї Матері, Христе Боже наш, спаси нас.

Коли архиєрей благословить, співці співають:
Многії літа.
А коли архиєрей увіходить у святий вівтар, співці співають:
Спаси нас, Сину Божий, у святих дивний Ти, співаємо Тобі: Алилуя.
Якщо неділя:
Спаси нас, Сину Божий, що воскрес із мертвих, співаємо Тобі: Алилуя.
Диякони, що йдуть попереду, обкаджують святу Євангелію.

Der Protodiakon legt das Evangeliar auf den Altar und nimmt vom Bischof das Trikirion. Nachdem der Bischof den Altarraum betreten hat, küßt er den Altar und nimmt das Weihrauchfaß. Er beräuchert den Altar von allen Seiten, die bereiteten Gaben, den ganzen Altarraum. In der linken Hand trägt er den Stab (oder das Dikirion), während ihm der Protodiakon vorangeht (der das Trikirion trägt).

Dann begibt sich der Bischof vor die heiligen Türen; er beräuchert die Ikonen, das Volk, ebenso diejenigen im Altarraum, die schon am Altar stehen. Die Sänger singen die in der Ordnung vorgesehenen Troparia und Kondakia.

[An einem Herrenfest aber singt der Protodiakon nach dem Ruf „Weisheit, steht aufrecht" auch noch laut den Eingangsvers des Festes. Dann singt der Bischof zusammen mit den Konzelebranten: „Kommt, laßt uns niederfallen" und alles übrige, wie es die Ordnung vorsieht.]

Протодиякон кладе святу Євангелію на святій трапезі та приймає трисвічник від архиєрея. А архиєрей, увійшовши в вівтар, цілує святу трапезу і, прийнявши кадильницю, кадить святу трапезу навкруги, і святе предложення, і ввесь вівтар, тримаючи в лівій руці жезл [двосвічник], перед ним же ж іде протодиякон, [тримаючи трисвічник].

Потім архиєрей виходить перед святі двері і кадить намисні ікони, нарід, і тих, що в вівтарі, стоячи вже перед святою трапезою. А співці співають звичайні тропарі і кондаки, відповідно до уставу.

[В господські празники, після: Премудрість, прості, протодиякон також виголошує вхідний стих празника. Тоді архиєрей співає разом із співслужителями: Прийдіте, поклонімся: і все інше за уставом.]

DAS TRISHAGION

Der Bischof betet das Gebet zum Gesang des Trishagion:

Heiliger Gott, der Du in den Heiligen ruhst, von den Seraphim mit dem Dreimalheilig begrüßt, von den Cherubim verherrlicht und von allen himmlischen Mächten angebetet wirst; der Du alle Dinge aus dem Nichts ins Dasein gerufen, der Du den Menschen geschaffen hast nach Deinem Bild und Gleichnis und geschmückt hast mit allen Gaben Deiner Gnade; du gibst den Bittenden Weisheit und Einsicht, Du verwirfst den Sünder nicht, sondern hast zu seinem Heil die Buße gesetzt. Du hast uns, Deine niedrigen und unwürdigen Diener, gewürdigt, in dieser Stunde vor der Herrlichkeit Deines Altares zu stehen und Dir die schuldige Anbetung und Verehrung darzubringen. Nimm, o Herr, aus unserem Munde den dreimalheiligen Lobgesang an, und blicke in Deiner Güte auf uns nieder. Ver-

Архиєрей проказує молитву Трисвятого:

Боже святий, що в святих перебуваєш, Тебе трисвятим голосом серафими, оспівують і херувими славословлять, і всі небесні сили Тобі поклоняються. Ти з небуття в буття привів усе, створив чоловіка на образ Твій і на подобу і всякими дарами його прикрасив. Ти даєш тому, хто просить, премудрість і розум, і не погорджуєш грішником, а встановляєш покаяння на спасення. Ти сподобив нас, смиренних і недостойних рабів Твоїх, і в цю хвилину стати перед, славою святого Твого жертовника і належне, Тобі поклонення і славословя приносити. Сам, Владико, прийми і з уст нас грішних, трисвяту пісню і посіти нас благостю Твоєю. Прости нам сяке прогрішення, вольне і невольне, освяти наші душі і тіла, і дай нам побожно служити, Тобі всі дні

gib uns jede freiwillige und unfreiwillige Sünde, heilige uns an Leib und Seele, und verleih uns auf die Fürbitte der heiligen Gottesgebärerin und aller Heiligen, die Dir von Anbeginn der Welt an wohlgefällig waren, Dir alle Tage unseres Lebens in Heiligkeit zu dienen.

життя нашого, молитвами святої Богородиці и всіх святих, що від віку Тобі угодні були.

Wenn die Sänger das letzte Troparion singen, sagt der Protodiakon zum Bischof, indem er ihm das Haupt zuneigt und mit den drei Fingern der rechten Hand das Orarion hält und das Haupt neigt:

Коли ж, співці прийдуть на останній тропар, протодиякон мовить до архієрея, склонивши голову і тримаючи трьома пальцями руки орар:

Segne, Herr, den Zeitpunkt des Trishagion.

Благослови, владико, час тричсвятого.

Der Bischof bezeichnet das Evangeliar mit den bischöflichen Segensleuchtern und sagt:

А архиєрей, знаменуючи святу євангелію осіяльниками, каже:

Gepriesen sei der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, die eine Gottheit und eine Wesenheit in drei Personen.

Отця, і Сина, і Святого Духа, в трьох окремих особах разом благословенне єдине Божество і єдине буття.

Dann sagt der Bischof laut:

Відтак виголошує:

Denn heilig bist Du, unser Gott, und Dir wollen wir Ehre erweisen, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar.

Бо Ти святий єси, Боже наш, і Тобі славу возсилаємо, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас.

Der Protodiakon begibt sich zu den königlichen Türen, zeigt mit dem Orarion zur Gemeinde im Kirchenschiff und spricht laut ihr zugewandt:

А протодиякон підходить ближче до святих дверей і, вказуючи орарем, мовить голосно до тих, що стоять у храмі:

Und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

І на віки віків.

Chor/Alle:
Amen.
Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser. (2)

Хор:
Амінь.
Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, помилуй нас. (2)

Dann singt der Bischof einmal:

А потім святитель один раз:

Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

An den Festtagen aber, wenn man singt: „Die ihr auf Christus getauft seid …“, singt der Bischof einmal:

А коли співають: Ви, що в Христа хрестилися …:

Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε,
Χριστὸν ἐνεδύσασθε, ἀλληλούια.

Zusammen mit den Konzelebranten singt der Bischof das Trishagion; sie verneigen sich dabei dreimal tief vor dem Altar.

Коли співають Трисвяте, також архиєрей і співслужителі проказують Трисвяте, і роблять усі разом три поклони перед святою трапезою.

Dann sagt der Protodiakon laut:
Gebt Christus, unserem Gott, die Ehre.

Der Chor singt:
Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser.
Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser.

Тоді протодиякон виголошує:
Воздайте славу Христу, Богові нашому.

Хор:
Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові, і нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь.
Святий безсмертний, помилуй нас.

Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, помилуй нас.

ERSATZ FÜR DAS TRISHAGION

An Weihnachten, an Erscheinung des Herrn, am Lazarussamstag, am Karsamstag, an Ostern, in der Osterwoche und an Pfingsten singen wir aber:
Die ihr auf Christus getauft seid, ihr habt Christus angezogen. Halleluja. (3)
Ehre sei dem Vater …
Ihr habt Christus angezogen. Halleluja.
Die ihr auf Christus getauft seid, ihr habt Christus angezogen. Halleluja. (1)

На Рождество Христове, Богоявлення Господнє, в Лазареву й Страсну суботу, на Пасху, у всі дні світлого тижня, в П'ятдесятницю:
Ви, що в Христа хрестилися, в Христа зодягнулися. Алилуя. (3)
Слава:
В Христа зодягнулися. Алилуя.
Ви, що в Христа хрестилися, в Христа зодягнулися. Алилуя. (1)

Am Fest Kreuzerhöhung und am dritten Fastensonntag aber:
Dein Kreuz, o Herr, verehren wir, und Deine heilige Auferstehung rühmen wir. (3)
Ehre sei dem Vater …
Und Deine heilige Auferstehung rühmen wir.
Dein Kreuz, o Herr, verehren wir, und Deine heilige Auferstehung rühmen wir. (1)

На Воздвиження Хреста і в третю неділю великого посту:
Хресту Твоєму покланяємося, Владико, і святе воскресення Твоє славимо. (3)
Слава:
І святе воскресення Твоє славимо.

Хресту Твоєму покланяємося, Владико, і святе воскресення Твоє славимо. (1)

DIE ZEREMONIE DES THRONES

Dann spricht der Diakon zum Bischof:
Befiehl, Gebieter.

Dann gehen sie zum „hohen Thron", der Kathedra des Bischofs mit den Priestersitzen. Der Bischof spricht im Weggehen:
Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn.

Protodiakon:
Segne, Herr, den hohen Thron.

Тоді каже протодиякон до архиєрея:
Повели, владико.

І відходять до горного місця, а архиєрей, відходячи, мовить:

Благословенний, що гряде в ім'я Господнє.

Протодиякон:
Благослови, владико, горне сідалище.

Bischof:
Gepriesen seist Du auf dem Thron der Herrlichkeit Deines Reiches, der Du sitzest auf den Cherubim, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Der Bischof begibt sich zum Thron und steht, nach Westen gewandt, davor; die Konzelebranten begleiten ihn.

Архиєрей:
Благословен єси на престолі слави царства Твого, що сидиш на херувимах, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

І виходить архиєрей на горне місце і стоїть, дивлячись на захід, а співслужителі з ним.

DIE LESUNGEN AUS DER HEILIGEN SCHRIFT

Nach Abschluß des Trishagion kommt der Protodiakon zur Königstür und spricht:
Lasset uns achtgeben.

Der Bischof sagt mit lauter Stimme:
Friede allen.

Wiederum sagt der Protodiakon:
Weisheit, lasset uns achtgeben.

Die Sänger singen das Prokimenon mit den Versen.
Dann sagt der Protodiakon:
Weisheit.

Der Lektor liest die Überschrift der Epistel:
Lesung aus der Apostelgeschichte. Oder: Lesung aus dem Brief des Apostels Jakobus, oder: des Apostels Petrus, oder: Lesung aus dem Brief des Apostels Paulus an die Römer, oder: Korinther oder Galater oder andere.

Nochmals sagt der Protodiakon:
Lasset uns achtgeben.

Der Lektor liest die Epistel des Tages. Am Schluß sagt der Bischof zu ihm:
Friede dir.

Protodiakon:
Weisheit, lasset uns achtgeben.
Der Chor singt das Halleluja mit den vorgesehenen Versen aus den Psalmen. Während das Halleluja gesungen wird, nimmt der Protodiakon das Weihrauchfaß und Weihrauch, geht zum Bischof und räuchert, nachdem er seinen Segen empfangen hat, rings um den Altar, den gesamten Altarraum und den Bischof.
Der Bischof aber steht vor dem Thron und betet leise das Gebet vor dem Evangelium:

По закінченні Трисвятого, протодиякон, підходить до святих дверей і мовить:
Будьмо уважні.

Архиєрей виголошує:
Мир всім.

І знову протодиякон:
Предмудрість, будьмо уважні.

А тоді протодиякон:
Предмудрість.

Читець читає заголовок апостола:
Діянь святих апостолів читання.
Або: Соборного послання Якового, або: Петрового читання; або: до Римлян; або: до Корінтян; або: до Галатів чи інших послання святого апостола Павла читання.

І знову протодиякон:
Будьмо уважні.

Коли ж скінчиться апостол, мовить архиєрей:
Мир тобі.

Протодиякон:
Предмудрість, будьмо уважні.
Хор: Алилуя, зі стихами.
Коли співають Алилуя, протодиякон бере кадильницю і ладан, підходить до архиєрея і, прийнявши від нього благословення, кадить святу трапезу довкругу, ввесь вівтар і архиєрея.

А архиєрей, стоячи на горному місці, мовить цю молитву перед євангелієм:

Laß in unseren Herzen, menschenliebender Herr, das ungetrübte Licht Deiner göttlichen Erkenntnis erstrahlen, und öffne die Augen unseres Geistes, damit wir die Botschaft Deines Evangeliums verstehen. Pflanze in uns ein die Ehrfurcht vor Deinen seligen Geboten, so daß wir, all die Begierden des Fleisches überwindend, beginnen, ein geistliches Leben zu führen, und alles nach Deinem Wohlgefallen sinnen und tun. Denn Du bist die Erleuchtung unserer Seelen und Leiber, Christus, Gott, und Dir senden wir den Lobpreis empor, zusammen mit Deinem anfanglosen Vater und Deinem allheiligen, gnädigen und lebenspendenden Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Засвіти в серцях наших, чоловіколюбче Владико, нетлінне світло Твого богопізнання, і відкрий мисленні очі наші, щоб ми розуміли Твої євангельські, проповідування. Вложи в нас і страх блаженних Твоїх заповідей, щоб ми, перемігши всі тілесні похоті, провадили духовне життя, думаючи і діючи все, що угодне Тобі. Бо Ти єси просвічення душ і тілес наших, Христе Боже, і Тобі славу возсилаємо, з безначальним Твоїм Отцем і пресятим, і благим, і животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Wenn er dieses Gebet beendet hat, segnet der Bischof die Priester mit der Hand und spricht:

По молитві святитель благословить рукою ієреїв і мовить:

Herr, unser Gott, segne diese Priester und gewähre ihnen, Dir in aller Ehrfurcht und Wahrheit zu dienen, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Господи Боже наш, благослови цих священних ієреїв, і сподоби їх у побожності і правді служити Тобі нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Dann treten die Priester einzeln zum Bischof und küssen seine Hand, das Epigonation und die rechte Schulter.

Der Protodiakon hat das Weihrauchfaß zurückgegeben und nähert sich dem Altar. Nachdem er vom ersten Protopresbyter das heilige Evangeliar erhalten hat, geht er zum Bischof, verneigt vor diesem das Haupt und spricht:

Потім ієреї поодиноко приступають до святителя, цілують його руку, набедренник і праве рам'я.

А протодиякон, поклавши кадило на звичайне місце, приходить до престолу і, прийнявши від першого протопресвітера святу євангелію, приходить до архиєрея, схиляє перед ним свою голову і виголошує:

Segne, Gebieter, den Verkünder des heiligen Apostels und Evangelisten N.

Благослови, владико, благовістителя святого апостола і євангелиста ім'я.

Der Bischof segnet ihn und spricht:

Архиєрей, знаменуючи його, мовить:

Gott gebe dir, auf die Fürsprache des heiligen, ruhmreichen und allverehrten Apostels und Evangelisten N., das Wort mit großer Kraft zu verkünden zur Erfüllung des Evangeliums von Seinem geliebten Sohn, unserem Herrn Jesus Christus.

Бог, молитвами святого, славного, всехвального апостола і євангелиста ім'я, нехай дасть тобі слово благовістити силою великою,для сповнення євангелія возлюбленого Сина свого, Господа нашого Ісуса Христа.

Nachdem der Protodiakon „Amen" gesagt hat, verneigt er sich vor dem Bischof und geht durch die Königstür hinter den Leuchterträgern und den zwei Subdiakonen, von denen der eine das Trikirion, der andere das Dikirion trägt. So geht er und stellt sich auf den Ambo oder an einen anderen vorgesehenen Ort. Der zweite Diakon sagt laut:

Weisheit, steht aufrecht, lasset uns das heilige Evangelium hören.

Der Bischof:
Friede allen.

Chor:
Und mit Deinem Geiste.

Der Protodiakon:
Lesung aus dem heiligen Evangeliums nach N.

Chor:
Ehre sei Dir, o Herr, Ehre sei Dir.

Diakon:
Lasset uns achtgeben.

Nach Beendigung des Evangeliums:
Chor:
Ehre sei Dir, o Herr, Ehre sei Dir.
[Während der Lesung des Evangeliums trägt der Bischof die Mitra, nur die Archimandriten nehmen sie ab.]
Dann verläßt der Bischof den Thron in der Mitte der Apsis, kommt vor die Heiligen Türen, nimmt die Segensleuchter Dikirion und Trikirion und segnet damit das Volk.

Die Sänger singen langsam:
Εἰς πολλά ἔτη, Δέσποτα
oder:
Auf viele Jahre.

Der Bischof geht zum Altar, gibt Trikirion und Dikirion ab, küßt das heilige Evangelium und sagt zum Protodiakon:
Friede dir, dem Verkünder des Evangeliums.

Und er legt das Evangeliar auf den vorgesehenen Platz auf dem Altar.
Die Konzelebranten aber küssen das heilige Evangelium nicht.
Es kann nun – oder am Schluß der Liturgie – eine Homilie des Bischofs folgen.

Сказавши: **Амінь**, протодиякон поклоняється святителеві, виходить святими дверми і йде за свіченосцями і двома піддияконами, які йдуть попереду, тримаючи перший трисвічник, а другий двосвічник; і приходить і стає на амвоні або на іншому встановленому місці. Тоді другий диякон виголошує:

Премудрість, прості, вислухаймо святого євангелія.

Архиєрей:
Мир всім.

Хор:
І духові твоєму.

Протодиякон:
Від ім'я святого євангелія читання.

Хор:
Слава Тобі, Господи, слава Тобі.

Диякон:
Будьмо уважні.

По закінченні євангелія:
Хор:
Слава Тобі, Господи, слава Тобі.
[Під час читання святого (вангелія архиєрей не знимає митри, знімають тільки архимандрити.]
Тоді архиєрей сходить з горного місця, виходить перед святі двері, приймає трисвічник і двосвічник і благословить народ.

Співці співають повільно:
Іс полла еті, деспота.
Або:
Многії літа.

Архиєрей іде у вівтар, віддає трисвічник і двосвічник, цілує святу євангелію і мовить до протодиякона:
Мир тобі, благовістуючему.

І кладе святу євангелію на призначеному місці святої трапези.
Інші ж співслужителі тоді не цілують євангелиї.
Архиєрей виголошує проповідь, тепер або в кінці литургії.

DIE INSTÄNDIGE EKTENIE

Der Diakon beginnt von seinem gewöhnlichen Platz folgendermaßen:
Lasset uns alle sagen, aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele sprechen:
Chor:
Herr, erbarme Dich.

Allmächtiger Herr, Gott unserer Väter, wir bitten Dich, erhöre uns und erbarme Dich.
Herr, erbarme Dich.

Erbarme Dich unser, o Gott, nach Deiner großen Barmherzigkeit; wir bitten Dich, erhöre uns und erbarme Dich.
Herr, erbarme Dich. (3)

Bitten wir noch für den hochheiligen allgemeinen Hohenpriester N., den Papst in Rom, für unseren seligen Großerzbischof N., für unseren hochgeweihten Metropoliten N., hochgeweihten Erzbischof, unseren von Gott geliebten Bischof N., für die, die in dieser heiligen Kirche dienen und dienten, für unsere geistlichen Väter und für alle unsere Brüder in Christus.
Herr, erbarme Dich. (3)

In den Klöstern:
Bitten wir noch für den hochheiligen allgemeinen Hohenpriester N., den Papst in Rom, für unseren seligen Großerzbischof N., für unseren hochgeweihten Metropoliten N., hochgeweihten Erzbischof, unseren von Gott geliebten Bischof N., für unsere hochwürdigen Väter, den Archimandriten N., den Protoigumenen N., den Igumenen N., für die, die in diesem heiligen Kloster dienen und dienten, für unsere geistlichen Väter und für die ganze Bruderschaft in Christus.
Herr, erbarme Dich. (3)

Für unser von Gott behütetes Volk, für seine Regierung und sein ganzes Heer lasset uns zum Herrn beten.

Диякон, ставши на звичайному місці, починає так:
Промовмо всі з усієї душі і з усієї мислі нашої промовмо.
Хор:
Господи, помилуй.

Господи вседержителю, Боже отців наших, молимось Тобі, вислухай і помилуй.
Господи, помилуй.

Помилуй нас, Боже, по великій милості Твоєї, молимось Тобі, вислухай і помилуй.
Господи, помилуй. (3)

Ще молимось, за, святішого вселенського Архиєрея (ім'я), Папу Римського, за блаженнішого верховного Архиєпископа нашого, Кир (ім'я), і за преосвященнішого, Митрополита нашого Кир (ім'я), і за боголюбивого, Єпископа нашого Кир (ім'я), за тих, що служать і послужили у святому храмі цьому, і за отців наших духовних, і всіх у Христі братів наших.
Господи, помилуй. (3)

В монастурях:
Ще молимось, за, святішого вселенського Архиєрея (ім'я), Папу Римського, за блаженнішого верховного Архиєпископа нашого, Кир (ім'я), і за преосвященнішого, Митрополита нашого Кир (ім'я), і за боголюбивого, Єпископа нашого Кир (ім'я), і за всечесних отців наших Архимандрита (ім'я), Протоігумена (ім'я), Ігумена (ім'я), за тих, що служать і послужили у святій обителі цій, і за отців наших духовних, і всіх у Христі братів наших.
Господи, помилуй. (3)

Ще молимось, за Богом бережений народ наш, за правління і за все військо.

Herr, erbarme Dich. (3)

Hier können weitere Fürbitten eingefügt werden.

Bitten wir noch für das hier anwesende Volk, das von Dir großes und reiches Erbarmen erwartet, für diejenigen, die uns Almosen gewähren oder Werke der Barmherzigkeit tun, sowie für alle rechtgläubigen Christen.
Herr, erbarme Dich. (3)

Der Bischof betet inzwischen still:
Herr, unser Gott, nimm dieses inständige Gebet Deiner Knechte an, und erbarme Dich unser nach der Fülle Deiner Barmherzigkeit; sende herab Dein Erbarmen auf uns und auf Dein ganzes Volk, das von Dir reiche Barmherzigkeit erwartet.

Laut:
Denn Du bist ein barmherziger und menschenliebender Gott, und Dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Господи, помилуй. (3)

Тут можна подати окремі прошення.

Ще, молимось за тут престоячих людей, що очікують від Тебе великої і багатої милости, за тих, що творять нам милостиню, і за всіх православних християн.

Господи, помилуй. (3)

Молитва усильного благання:
Господи Боже наш, усильне це моління прийми від рабів Твоїх, і помилуй нас по множеству, милости Твоєї, і щедроти Твої зішли на нас і на всіх людей Твоїх, що очікують, від Тебе багатої милости.

Архиєрей виголошує:
Бо, милостивий і чоловіколюбець Бог єси, і Тобі славу возсилаємо, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Beim Gedächtnis der Verstorbenen spricht der Diakon diese Ektenie:
Erbarme dich unser, Gott, nach Deiner großen Barmherzigkeit; wir bitten Dich, erhöre uns und erbarme Dich.
Herr, erbarme Dich. (3)

Wir bitten auch um die Ruhe der Seele des (der) entschlafenen Knechtes (Knechte, Magd, Mägde) Gottes N., daß ihm (ihr, ihnen) erlassen werden seine (ihre) bewußten und unbewußten Sünden.
Herr, erbarme Dich. (3)

Daß Gott seine (ihre) Seele(n) an den Ort bringe, wo die Gerechten ruhen.

Herr, erbarme Dich. (3)

Якщо буде приношення за усопших, диякон мовить цю єктенію:
Помилуй нас, Боже, по великій милості Твоїй, молимось Тобі, вислухай і помилуй.
Господи, помилуй. (3)

Ще молимось за упокій душі усопшого раба Божого (або: усопшої раби Божої, або усопших рабів Божих) (ім'я) і щоб простити їм всякому прогрішенню, вольному і невольному.
Господи, помилуй.

Щоб Господь Бог оселив душу його (або її або душі їх), де праведні спочивають.
Господи, помилуй. (3)

Das göttliche Erbarmen, das Reich der Himmel und die Vergebung seiner (ihrer) Sünden lasset uns von Christus, dem unsterblichen König und unserem Gott, für sie erflehen.
Gewähre, o Herr.

Diakon:
Lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich. (1)

Der Bischof spricht dieses Gebet:
Gott der Geister und allen Fleisches, Du hast den Tod überwunden, den Teufel zunichte gemacht und der Welt das Leben gegeben. Herr, schenke selbst die Ruhe der Seele(n) Deines (Deiner) entschlafenen Knechtes (Knechte, Magd, Mägde) N. am Ort des Lichtes, der Wonne und der Ruhe, wo weder Schmerz noch Trauer, noch Klage sind. Verzeihe ihm (ihnen, ihr) alle Sünden in Worten, Werken und Gedanken als der gütige und menschenliebende Gott, denn es gibt keinen lebendigen Menschen, der nicht sündigt. Denn Du allein bist ohne Sünde, Deine Gerechtigkeit ist Gerechtigkeit auf ewig, und Dein Wort ist Wahrheit.

Der Bischof spricht laut:
Denn Du bist die Auferstehung und das Leben und die Ruhe Deines (Deiner) entschlafenen Dieners (Diener, Dienerin) N., Christus, unser Gott, und Dir senden wir den Lobpreis empor, zusammen mit Deinem ewigen Vater und Deinem allheiligen, gütigen und lebenspendenden Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor:
Amen.

Милости божої, царства небесного, і відпущення гріхів їх у Христа, безсмертного царя і Бога нашого, просім.

Подай, Господи.

Диякон:
Господу помолімся.

Архиєрей каже цю молитву:
Боже духів і всякої плоті, Ти смерть подолав і диявола знищив, і життя світові Твоєму дарував; Сам, Господи, упокой душу усопшого раба Твого (або: усопшої раби Твої, або усопших рабів Твоих ім'я), на місці світлім, на місці квітучім, на місці спокійнім, звідки втекли болізнь, печаль і зідхання; всяке прогрішення вчинене ним словом, або ділом, або помислом, як благий і чоловіколюбець Бог, прости, бо немає чоловіка, що жив би, а не згрішив; бо Ти один без гріха, правда Твоя – правда во віки, і слово Твоє – істина.

Архиєрей виголошує:
Бо Ти є воскресення і життя і упокой усопшого раба Твого (або: усопшої раби Твої, або усопших рабів Твоих ім'я), Христе Боже наш, і Тобі славу возсилаємо, з безначальним Твоїм Отцем, і пресвятим і благим і животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор:
Амінь.

DIE ENTLASSUNG DER KATECHUMENEN

Dann spricht der zweite Diakon:
Ihr Katechumenen, betet zum Herrn.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Ihr Gläubigen, lasset uns zum Herrn beten, daß sich der Herr ihrer erbarme.
Herr, erbarme Dich.

Daß Er sie belehre mit Seinem Wort der Wahrheit.
Herr, erbarme Dich.

Daß Er ihnen das Evangelium der Wahrheit eröffne.
Herr, erbarme Dich.

Daß Er sie vereinige mit Seiner heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.
Herr, erbarme Dich.

Errette, erbarme Dich, stehe bei, und bewahre sie, o Gott, nach Deiner Güte.
Herr, erbarme Dich.

Ihr Katechumenen, neigt eure Häupter vor dem Herrn.
Chor: Dir, o Herr.

Der Bischof spricht das Gebet für die Katechumenen:
Herr, unser Gott, du wohnst in den Höhen und schaust herab auf die Demütigen. Zur Erlösung des Menschengeschlechts hast Du Deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, gesandt. Schau auch jetzt auf Deine Knechte, die Katechumenen, die vor Dir ihr Haupt geneigt haben.
Gewähre ihnen zur rechten Zeit das Bad der Wiedergeburt, die Vergebung der Sünden und das Gewand der Unsterblichkeit. Vereine sie mit Deiner heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, und zähle sie Deiner erwählten Herde zu.

Jetzt aber spricht einer der Priester laut:
Damit auch sie zusammen mit uns Deinen allehrwürdigen und erhabenen

Тоді другий диякон:
Помоліться, оглашенні, Господеві.
Хор: Господи, помилуй.

Вірні, за оглашенних помолімся, щоб Господь помилував їх.
Господи, помилуй.

Огласив їх словом істини.
Господи, помилуй.

Відкрив їм євангеліє правди.
Господи, помилуй.

Приєднав, їх до святої своєї соборної й апостольської Церкви.
Господи, помилуй.

Спаси, помилуй, заступи й охорони їх, Боже, Твосю благодаттю.
Господи, помилуй.

Оглашенні, голови ваші Господеві приклоніть.
Хор: Тобі, Господи.

Архиєрей проказує молитву за оглашених:
Господи Боже наш, що на висотах живеш, і на смиренних споглядаєш, що спасення родові людському зіслав, єдинородного Сина Твого і Бога, Господа нашого Ісуса Христа, споглянь на рабів Твоїх оглашенних, що схилили свої шиї перед Тобою, і сподоби їх у влучний час купелі відродження, відпущення гріхів і одежі нетління, приєднай їх до святої Твоєї соборної і, апостольської церкви і прилічи їх до вибраного Твого стада.

А виголос проказує ієрей:
Щоб і вони, з нами славили пречесне й величне ім'я Твос, Отця, і Сина, і

Namen preisen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor: Amen.

Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Der Bischof entfaltet das Eileton.

І архиєрей простирає ілітон.

Der Protodiakon spricht:
Alle Katechumenen, geht hinaus.

Протодиякон мовить:
Всі оглашенні, вийдіть.

Der zweite Diakon sagt:
Alle Katechumenen, geht hinaus.

Другий диякон виголошує:
Всі оглашенні, вийдіть.

Nun wieder der Protodiakon:
Alle Katechumenen, geht hinaus. Daß keiner der Katechumenen bleibe, nur die Gläubigen, wieder und wieder lasset uns im Frieden zum Herrn beten.

Chor:
Herr, erbarme Dich.

Тоді знову перший:
Всі оглашенні, вийдіть. Щоб ніхто з оглашенних не залишився. Тільки вірні, ще і ще в мирі Господеві помолімся.

Хор:
Господи, помилуй.

Wenn nur ein Diakon anwesend ist, spricht dieser so:
Alle Katechumenen, geht hinaus.
Katechumenen, geht hinaus.
Alle Katechumenen, geht hinaus. Daß keiner der Katechumenen bleibe, nur die Gläubigen, wieder und wieder lasset uns im Frieden zum Herrn beten.

А якщо є тілки один диякон, тоді мовить так:
Всі оглашенні, вийдіть.

Всі оглашенні, вийдіть.
Всі оглашенні, вийдіть. Воб ніхто з оглашенних не залишився. Тільки вірні, ще і ще в мирі Господеві помолімся.

DIE LITURGIE DER GLÄUBIGEN

GEBETE FÜR DIE GLÄUBIGEN

Der Bischof betet das erste Gebet der Gläubigen:
Wir danken Dir, Herr, Gott der Mächte, daß Du uns gewürdigt hast, auch jetzt vor Deinem heiligen Altar zu stehen und niederzufallen vor Deiner Barmherzigkeit für unsere Sünden und für die Unwissenheit Deines Volkes. Nimm an, o Gott, unser Gebet, und mach uns würdig, Dir Gebete und Bitten und unblutige Opfer für Dein ganzes Volk darzubringen. Befähige uns, die Du zu diesem Dienste eingesetzt hast, durch die Kraft Deines Heiligen Geistes, ohne Tadel und Ärgernis Dich zu allen Zeiten und

Архиєрей проказує першу молитву вірних:

Благодаримо Тобі, Господи Боже сил, що сподобив нас і нині стати перед, святим Твоїм жертовником і припасти, до щедрот Твоїх за наші гріхи і за людські невідання. Прийми, Боже, моління наше, вчини нас достойними бути, приносити, Тобі моління і мольби і жертви безкровні за всіх людей Твоїх. І нас, що їх Ти поставив на службу цю Твою, спосібними зроби, силою Духа Святого Твого, неосудно і безпорочно, в чистім свідоцтві совісти нашої призивати Тебе на всякий час і на всякому

an allen Orten mit dem reinen Zeugnis unseres Gewissens anzurufen, auf daß Du uns erhörst und in der Fülle Deiner Güte gnädig seiest.

Der Diakon spricht unterdessen:
Stehe bei, errette, erbarme Dich, und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade.

Chor: Herr, erbarme Dich.

Diakon: Weisheit.

Ein anderer Priester beendet laut das Gebet:
Denn Dir gebührt aller Ruhm, alle Ehre und Anbetung, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Diakon:
Wieder und wieder laßt uns in Frieden zum Herrn beten.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Das zweite Gebet der Gläubigen:
Wieder und oftmals fallen wir vor Dir nieder und bitten Dich, Gütiger und Freund der Menschen, schaue auf unser Flehen herab, und reinige unsere Seelen und Leiber von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes. Gewähre uns, ohne Schuld und Tadel vor Deinem heiligen Altar zu stehen. Gewähre auch denen, o Gott, die mit uns beten, Vervollkommnung im Leben, im Glauben und in der geistigen Einsicht. Gewähre denen, die Dir immer in Furcht und Liebe dienen, ohne Schuld und Verdammnis Deinen heiligen Mysterien beizuwohnen und Deines himmlischen Reiches teilhaft zu werden.

Unterdessen spricht der Diakon:
Stehe bei, errette, erbarme Dich, und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade.
Chor: Herr, erbarme Dich.

місці, щоб, вислухавши нас, Ти був милостивий нам у множестві Твоєї благодати.

Диякон:
Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.

Хор: Господи, помилуй.

Диякон: Премудрість.

А виголос каже другий ієрей:
Бо Тобі належить всяка слава, честь і поклонення, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Диякон:
Ще, і ще в мирі Господу помолімся.

Хор: Господи, помилуй.

Друга Молитва вірних:
Знову і багатораз припадаємо до Тебе і Тобі молимося, благий і чоловіколюбче, щоб Ти, зглянувшись на моління наші, очистив наші душі і тілеса, від усякої скверни плоті і духа, і дав нам неповинно й неосудно стояти перед святим Твоїм жертовником. Даруй же, Боже, і тим, що моляться з нами, успіх у житті і вірі, і в духовному розумінні. Дай їм, що завжди зо, страхом і любов'ю служать Тобі, неповинно й неосудно, причаститися святих Твоїх таїн і, небесного Твого царства сподобитися

Диякон:
Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.

Хор: Господи, помилуй.

Diakon: Weisheit.

Der Diakon kehrt durch die nördliche Tür in den Altarraum zurück.
Der Bischof beendet laut das zweite Gebet der Gläubigen:
Damit wir, durch Deine Macht allzeit behütet, Dir den Lobpreis emporsenden, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Диякон: Предмудрість.

Диякон входить північними дверима.

Виголос, що його проказує архиєрей:

Щоб, під владою Твоєю завжди бережені, Тобі славу возсилали, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

DER GROSSE EINZUG UND DIE VOLLENDUNG DER PROSKOMIDIE DURCH DEN BISCHOF

Chor:
Wir stellen geheimnisvoll die Cherubim dar und singen der lebenspendenden Dreifaltigkeit den Lobgesang des Dreimalheilig. Laßt uns jetzt alle irdische Sorge ablegen.

Während der Cherubshymnus gesungen wird, nimmt der Diakon das Weihrauchfaß, gibt Weihrauch hinein, begibt sich zum Bischof, empfängt von ihm den Segen und vollzieht die Räucherung: rings um den Altar, den gesamten Altarraum, die Ikonostase, den Bischof, die Priester, die Chöre und das Volk. Dabei spricht er den 51. [50.] Psalm.

Unterdessen betet der Bischof dieses Gebet:
Niemand, der ein Sklave seiner fleischlichen Begierden und Leidenschaften ist, ist würdig, sich Dir zu nahen und hinzutreten, um den heiligen Dienst zu verrichten vor Dir, o König der Herrlichkeit. Dir zu dienen ist groß und furchtbar selbst für die himmlischen Mächte.
Aber gleichwohl bist Du aus unaussprechlicher Güte ohne Wechsel und Veränderung Deines Seins Mensch geworden und unser Hoherpriester und hast uns die heilige Feier dieses unblutigen Opferdienstes übergeben, Du, der Herr der Welt. Du allein, Herr, unser Gott, gebietest im Himmel und auf der

Хор:
Ми, херувимів тайно являючи і животворящій Тройці трисвятую пісню співаючи, всяку нині житейську відложім печаль.

В час співання херувимської пісні, диякон бере кадильницю і, вложивши ладан, приходить до архиєрея, приймає благословення від нього, і кадить довкругу трапезу, вівтар, іконостас, архиєрея, ієреїв, хор і та людей; і мовить 51 [50] Псалом.

Архиєрей мовить тихо молитву:
Ніхто, не достойний із зв'язаних тілесними похотями і пристрастями приходити, або приближатися, або служити Тобі, царю слави, бо служити Тобі – велике і страшне й самим небесним силам.

Та одначе, ради несказанного й безмірного Твого чоловіколюбія, безперемінно і незмінно став Ти чоловіком і архиєрей нам був єси, і богослужебної цеї і безкровної жертви священнодійство передав Ти нам, як Владика всіх. Ти бо єдиний, Господи Боже наш, володієш небесними і земними, Тебе на

Erde; Du sitzest auf dem Thron der Cherubim, bist der Herr der Seraphim und der König von Israel. Du allein bist heilig und ruhst in den Heiligen.

Dich nun flehe ich an, den allein Guten und Gnädigen: Sieh auf mich Sünder, Deinen unnützen Knecht, und reinige meinen Leib und meine Seele vom bösen Gewissen. Befähige mich mit der Kraft Deines Heiligen Geistes, angetan mit der Gnade des Priestertums, an diesem Deinem heiligen Tisch zu stehen und den Dienst an Deinem heiligen, unbefleckten Leib und Deinem kostbaren Blut heiligmäßig zu verrichten.

Zu Dir komme ich, das Haupt gebeugt, und flehe Dich an: Wende Dein Angesicht nicht von mir ab, und verstoße mich nicht aus der Zahl Deiner Diener, sondern würdige mich, Deinen sündigen und unwürdigen Knecht, Dir diese Gaben darzubringen.

Denn Du bist ja der Opfernde und der Geopferte, der Empfangende und der Austeilende, Christus, unser Gott, und Dir wollen wir die Ehre erweisen mit Deinem anfanglosen Vater und dem allheiligen, guten und lebenspendenden Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

престолі херувимському носять, Ти серафимів Господь і цар Ізраїлів, Ти єдиний святий і в святих спочиваєш.

Тебе, отже, молю єдиного, благого і благоуважного: Споглянь на мене, грішного й непотрібного раба Твого, і очисти мою душу й серце від совісти лукавої. І зроби мене спосібним силою Святого Твого Духа, одягненого благодаттю священства, стати перед цією Твоєю святою трапезою і священнодіяти святе і пречисте Твоє тіло і чесну кров.

Бо до Тебе приходжу, приклонивши мою шию, і молюся Тобі, щоб Ти не відвернув лиця Твого від мене, ні, не відкинув мене з отроків Твоїх, а сподоби мене, щоб я, грішний і недостойний раб Твій, приніс Тобі ці дари.

Ти бо єси той, хто приносить і кого приносять, і хто приймає і кого роздають, Христе Боже наш, і Тобі славу возсилаємо з безначальним Твоїм Отцем, і пресвятим і благим і животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Vor die heiligen Türen bringt man dem Bischof Waschbecken und Handtuch. Zum Waschen der Hände spricht der Bischof über das Wasser dieses Gebet:

І приносять архиєрееві перед царські двері умивальницю і рушник. Вмиваючи руки, архиєрей проказує оцю молитву над водою:

Herr, unser Gott, Du hast die Wasser des Jordan durch Deine Erscheinung geheiligt. Sende auch jetzt die Gnade Deines Heiligen Geistes herab, und segne dieses Wasser zur Heiligung Deines ganzen Volkes, denn Du bist gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Господи Боже наш, Ти, що освятив йорданські води Своїм явленням, Сам і нині зішли благодать Святого Твого Духа, і благослови цю воду для освячення всіх людей Твоїх, бо Ти благословенний єси на віки віків. Амінь.

Der Bischof und die Konzelebranten beten gemeinsam dreimal den Cherubinischen Hymnus. Nach jedem einzelnen Hymnus verneigen sie sich einmal tief:

Архиєрей та інші співслужителі мовлять разом Херувимську пісню тричі і по кожному закінченні поклоняються одун раз.

Wir stellen geheimnisvoll die Cherubim dar und singen der lebenspendenden Dreifaltigkeit den Lobgesang des Dreimalheilig. Laßt uns jetzt alle irdische Sorge ablegen.
Um zu empfangen den König des Alls, den Engelscharen unsichtbar umgeben, Halleluja, Halleluja, Halleluja. (3)

Ми, херувимів тайно являючи і животворящій Тройці, трисвятую пісню співаючи, всяку нині житейську відложім печаль.

Щоб і царя всіх ми прийняли, що його в славі невидимо, супроводять ангельські чини. Алилуя, алилуя, алилуя. (3)

Dann begeben sie sich zum Rüsttisch, der Bischof aber verneigt sich dreimal und sagt:
Gott sei mir Sünder gnädig.

Тоді відходять до предложення, а архиєрей поклоняється тричі й мовить:
Боже, милостовий будь мені грішному.

Der Bischof legt die Mitra ab, nimmt in die linke Hand die vierte Prosphore, in die rechte die heilige Lanze, nimmt ein Teilchen heraus und spricht:
Gedenke, menschenfreundlicher Gebieter, des hochheiligen, allgemeinen Hohenpriesters N., des Papstes in Rom, unseres seligen Großerzbischofs N., unseres hochgeweihten Metropoliten N., unseres von Gott geliebten Bischofs N., des ganzen rechtgläubigen Episkopates, der ehrwürdigen Priesterschaft, des Diakonates in Christus und des gesamten geistlichen Standes; (in einem Kloster: unseres allverehrten Vaters, des Protoarchimandriten N., des Archimandriten N., des Protoigumenen N., des Igumenen N.), unserer Brüder und Konzelebranten, der Priester, Diakone und aller unserer Brüder, die Du nach Deiner großen Barmherzigkeit zu Deiner Gemeinschaft berufen hast, allgütiger Gebieter.

Потім знимає митру, бере лівою рукою четверту просфору, а правою копіє, і виймає частиці, мовлячи:

Пом'яни, Владико чоловіколюбче, святішого, вселенського Архиєрея нашого (ім'я), Папу Римського, і блаженнішого Верховного Архиєпископа, Кир (ім'я), і преосвященнішого Митрополита нашого Кир (ім'я), і боголюбивого Єпископа нашого Кир (ім'я), і все єпископство православне, чесне пресвітерство, в Христі дияконство і весь священичий чин: [якщо в обителі: всечеснішого отця нашого, Протоархимандрита (ім'я), Архимандрита (ім'я), Протоігумена (ім'я), і Ігумена (ім'я)], братів і співслужителів наших, священиків і дияконів, і всіх братію нашу, що її Ти з великої Твоєї милости призвав до спільноти Твоєї, всеблагий Владико.

Er nimmt ein Teilchen und legt es unter das Lamm.

І бере частицю, кладе її внизу святого хліба.

Ebenso gedenkt er namentlich der Konzelebranten. Jeder von ihnen verneigt sich tief, küßt die Schulter des Bischofs und entfernt sich. Auch gedenkt der Bischof derer, die er namentlich erwähnt; zu jedem Namen legt er ein Teilchen auf den Diskos und sagt:
Gedenke, Herr, des/der N.

Відтак поминає співслужителів поіменно, а кожний з них робить метанію, цілує рамено архиєрея і відходить; поминає і тих, яких має імена, і на кожне ім'я вкладає частицю, мовлячи:

Пом'яни, Господи, (ім'я).

So nimmt er jedesmal ein Teilchen und legt es unter das Lamm.

І так виймає частиці і кладе їх внизу святого хліба.

Dann nimmt er die fünfte Prosphore für die Verstorbenen und spricht:
Zum seligen Gedächtnis und zur Vergebung der Sünden der seligen Stifter dieser heiligen Kirche (in einem Kloster: dieses heiligen Klosters).

Auch erwähnt er den Bischof, der ihn geweiht hat und die anderen Verstorbenen, deren er namentlich gedenken will. Jedesmal entnimmt er ein Teilchen und sagt:
Gedenke, Herr, der Seele deines verstorbenen Knechtes N.

Am Ende sagt er:
Und aller unserer Väter und Brüder im rechten Glauben, die in der Hoffnung der Auferstehung, des ewigen Lebens und Deiner Gemeinschaft entschlafen sind, menschenfreundlicher Herr.

Der Bischof entnimmt auch ein Teilchen für sich und sagt:
Gedenke, Herr, in Deiner großen Gnade auch meiner Unwürdigkeit und vergib mir alle meine freiwilligen und unfreiwilligen Sünden.

Mit dem Schwamm schiebt er die Brotteilchen auf dem Diskos unterhalb des Lammes zusammen, so daß sie sicher liegen und nicht hinabfallen können.
Der Protodiakon legt Weihrauch in das Rauchfaß ein und sagt zum Bischof:
Segne, Gebieter, den Weihrauch.
Lasset zum Herrn uns beten.

Der Bischof spricht das Weihrauchgebet:
Weihrauch bringen wir Dir dar, Christus, unser Gott, als Duft geistlichen Wohlgeruches; nimm ihn an auf Deinem überhimmlischen Altar, und sende dafür auf uns herab die Gnade Deines allheiligen Geistes.

Diakon:
Lasset uns zum Herrn beten.

Der Bischof beräuchert den Asteriskos, stellt ihn über das heilige Brot auf den Diskos und spricht:

Бере п'яту просфору і понимає померлих:

За блаженну пам'ять і від-пущення гріхів блаженним ктиторам вятого храму цього (якщо в обителі: святої обителі цієї).

Тоді поминає архиєрея, що його рукоположив, і інших усопших, яких хоче, по імені. На кожне ім'я виймає частицю, мовлячи:
Пом'яни, Господи, душу усопшого раба Твого (ім'я).

І на кінець мовить так:
І всіх у надії воскресення, життя вічного, і Твоєї спільноти усопших, православних отців і братів наших, чоловіколюбче Господи.

Архиєрей кладе частицю і за себе, кажучи:

Пом'яни, Господи, по багатьом щедротам Твоїм, і мою, недостойність і прости мені всяку, провину, вольну і невольну.

І бере губку, збирає частиці на дискосі, внизу святого хліба, щоб були забезпечені, і щоб нічого не впало.

Протодиякон, вклавши ладану го кадильниці, каже до архиєрея:
Благослови, владико, кадило.
Господеві помолімся.

Архиєрей мовить молитву кадила:
Кадило Тобі приносимо, Христе Боже наш, як приємний запах духовний; Ти ж прийми його в пренебесний Твій, жертовник і зішли нам благодать, Пресвятого Твого Духа.

Диякон:
Господу помолімся.

Архиєрей, покадивши звізду, кладе її зверху святого хліба і каже:

Und der Stern kam und blieb über dem Ort, wo das Kind war. (Mt 2,9)

Diakon:
Lasset uns zum Herrn beten.

Der Bischof beräuchert das erste Velum und bedeckt damit das heilige Brot auf dem Diskos. Dabei sagt er:
Der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit; der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet. Der Erdkreis ist fest gegründet, nie wird er wanken. Dein Thron steht fest von Anbeginn, Du bist seit Ewigkeit. Fluten erheben sich, Herr, Fluten erheben ihr Brausen, Fluten erheben ihr Tosen. Gewaltiger als das Tosen vieler Wasser, gewaltiger als die Brandung des Meeres ist der Herr in der Höhe. Deine Gesetze sind fest und verläßlich; Herr, Deinem Haus gebührt Heiligkeit, für alle Zeiten. (Ps 93 [92])

Diakon:
Lasset uns zum Herrn beten.
Bedecke, Gebieter.

Der Bischof beräuchert hierauf das zweite Velum, bedeckt damit den heiligen Kelch und spricht:
Es bedeckten die Himmel Deine Tugend, Christus, und Deines Ruhmes ward voll die Erde. (Hab 3,3)

Diakon:
Lasset uns zum Herrn beten.
Bedecke, Gebieter.

Der Bischof beräuchert das große Velum, den sogenannten Aër, und bedeckt damit Diskos und Kelch. Dabei sagt er:
Birg uns im Schatten Deiner Flügel, treibe hinweg von uns jeglichen Feind und Widersacher. Mache unser Leben friedfertig, Herr, erbarme Dich unser und Deiner Welt, und rette unsere Seelen, denn Du bist gut und menschenfreundlich. (Vgl. Ps 17 [16],8b)

І прийшла звізда і стала зверху, де було Дитя.

Диякон:
Господу помолімся.

Архиєрей, покадивши перший покровець, покриває святий хліб на дискосі і мовить:

Господь воцарився, в красу одягнувся; одягнувся Господь в силу і препоясався. Він бо утвердив вселенну, вона не порушиться. Відтоді готовий престіл Твій, від віку Ти єси. Піднесли ріки, Господи, піднесли ріки голос свій. Піднімуть ріки рокіт свій, від шуму вод многих. Дивні хвилі морські, дивний на висотах Господь. Свідоцтва Твої вельми вірні. Домові Твоєму, Господи, належить святість на довгі дні.

Диякон:
Господу помолімся.
Покрий, владико.

Архиєрей, покадивши другий покровець, покриває ним святу чашу і мовить:

Покрила небеса доброта Твоя, Христе, і хвали Твоєї повна земля.

Диякон:
Господу помолімся.
Покрий, владико.

Архиєрей кадить воздух і, покриваючи дискос і чашу, говорить:

Покрий нас покровом крил Твоїх, віджени від нас усякого ворога і супостата. Умири наше життя, Господи, помилуй нас і світ Твій, і спаси душі наші, як благий і чоловиколюбець.

Der Bischof beräuchert die bereiteten Gaben und spricht dabei:

Gepriesen sei unser Gott, dem es also wohlgefallen hat.

Der Diakon antwortet:

Allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Und beide verneigen sich ehrfürchtig.

Diakon:

Für die dargebrachten kostbaren Gaben lasset uns zum Herrn beten.

Der Bischof spricht das Gebet der Darbringung:

Gott, unser Gott, Du sandtest uns das himmlische Brot, die Nahrung der ganzen Welt, unseren Herrn und Gott Jesus Christus, als Heiland, Erlöser und Wohltäter, der uns segnet und heiligt. Segne Du selbst diese Opfergabe, und nimm sie an auf Deinem überhimmlischen Altar. Gedenke in Deiner Güte und Menschenliebe derer, die sie dargebracht haben, und derer, für die sie dargebracht worden sind; und bewahre uns, daß wir untadelig seien bei der Feier Deiner göttlichen Geheimnisse.

Denn geheiligt und verherrlicht ist Dein allverehrter und hocherhabener Name, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Dann spricht der Diakon zum Bischof:

Nehme, Gebieter.

Der Bischof nimmt den Aër von den Gaben und legt ihn auf die linke Schulter eines der Diakone (bei einer Priesterweihe aber auf die Schulter des Neuzuweihenden) und spricht:

Erhebt eure Hände zum Heiligtum, und preiset den Herrn.

Der Bischof nimmt den Diskos und stellt ihn mit aller Vorsicht und Ehrfurcht auf das Haupt des Protodiakons. Nachdem der Diakon ein wenig zur Seite getreten ist, naht sich der erste Archimandrit oder der erste der

Архиєрей кадить предложені дари і мовить:

Благословен Бог наш, що так ізволив.

Диякон каже:

Завжди, нині і повсякчас, і на віки вічні. Амінь.

І оба благоговійно поклоняються.

Диякон:

За предложені чесні дари Господу помолімся.

Архиєрей мовить молитву принесення:

Боже, Боже наш, Ти, що послав небесний хліб, поживу всьому світові, Господа нашого і Бога Ісуса Христа, Спаса і ізбавителя і благотворця, що благословляє і освячує нас, сам благослови предложення оце і прийми, його в пренебесний Твій жертовник. Пом'яни, як благий і чоловіколюбець, тих, що принесли, і тих, за кого принесено; і нас неосудними збережи, в священнодійстві божественних Твоїх таїн.

Бо святе і прославлене пречесне і величне ім'я Твоє, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Тоді диякон мовить до архиєрея:

Візьми, владико.

А архиєрей, взявши воздух, кладе на ліве рамено одного з дияконів (якщо є рукополагаємий на ієрея, кладе воздух на його рамено), мовлячи:

Піднесіть руки ваші до святині і благословіть Господа.

Тоді бере дискос і ставить на голову протодиякона з великою увагою і побожністю. Коли ж протодиякон,трохи відійшов, приходить перший архимандрит або найперший із священиків до архиєрея, робить поклін, бере

Priester dem Bischof und verneigt sich vor ihm. Er empfängt vom Bischof den Kelch, küßt ihn und die Hand des Bischofs.
Die anderen Priester tragen den Löffel, die Lanze und alle anderen liturgischen Gefäße. Der Bischof setzt die Mitra auf.
Der Protodiakon verläßt den Altarraum durch die nördlichen Türen, hinter ihm gehen die beiden Diakone, die das Rhipidion über dem Diskos halten.
Dann kommen die Priester; der erste von ihnen trägt den heiligen Kelch. Auch hinter ihm gehen zwei Diakone, die Rhipidien über dem Kelch halten.
Die übrigen Diakone aber gehen mit Rauchfässern voran. Vor den nördlichen Türen stehen schon zwei Leuchter bereit, die von Klerikern (Altardienern) getragen werden. Ihnen geht jener voran, der den Bischofsstab trägt, und vor ihnen allen geht der Diener mit dem angezündeten Leuchter.

від архиєрея святу чашу, і цілує її і руку архиєрея.

Інші ж священики несуть ложечку, копіє і все інше, що належить до священного посуду. Архиєрей накладає митру.
І протодиякон виходить північними дверми, за ним ідуть обидва диякони, кожний несе рипіду над дискосом.

Потім ідуть священики, і перший із священиків зі святою чашею; за ним теж ідуть два диякони, тримаючи рипиди над чашею.

А інші диякони ідуть спереду з кадильницями. Перед північними дверми вже приготовані два підсвічники, що їх несуть клерики. Перед ними йде той, що несе пастирський жезл, а перед усіма йде примикирій з запаленою лямпадою.

Der Protodiakon spricht, wenn er durch die Türen kommt:
Euer aller rechtgläubigen Christen gedenke Gott der Herr in Seinem Reiche allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Протодиякон, виходячи з дверей, виголошує:
Всіх вас, православних християн, нехай, пом'яне Господь Бог у царстві своїм завжди, нині і повсякчас, і на віки вічні.

Der Bischof kommt vor die heiligen Türen, beweihräuchert dreimal den heiligen Diskos, nimmt ihn vom Haupt des Protodiakons, betritt den Altarraum und stellt den Diskos auf den heiligen Altar.

А архиєрей виходить перед царські двері, кадить святий дискос тричі і бере його з голови протодияконам входить у святий вівтар і ставить його на святій трапезі.

Erneut kommt der Bischof vor die heiligen Türen. Jener aber, der den Kelch trägt, sagt laut:
Unseres seligen Großerzbischofs und Metropoliten N. (oder: unseres von Gott geliebten Bischofs N.) gedenke Gott der Herr in Seinem Reich, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

І знову виходить архиєрей. Той, що несе чашу, виголошує:
Блаженнішого верховного Архиєпископа і Митрополита нашого (або: Боголюбивого Єпископа нашого) Кир (ім'я) нехай пом'яне Господь Бог у царстві своїм завжди, нині і повсякчас, і на віки вівів.

Der Bischof räuchert, nimmt den Kelch entgegen und sagt laut:
Unseres hochheiligen, allgemeinen Hohenpriesters N., des Papstes in Rom, unseres seligen Großerzbischofs N., unseres hochgeweihten Erzbischofs N.,

Архиєрей кадить, приймає чашу, і виголошує:
Святішого вселенського Архиєрея нашого (ім'я), Папу Римського, блаженнішого верховного Архиєпископа нашого Кир (ім'я), прео-

unseres von Gott geliebten Bischofs N., des gesamten Priester-, Diakonen und Mönchsstandes, unseres von Gott behüteten Volkes, seiner Regierung und seines ganzen Heeres, der edlen, unvergeßlichen Stifter und Wohltäter dieses heiligen Gotteshauses und euer aller rechtgläubigen Christen gedenke Gott der Herr in Seinem Reich allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor:
Amen.

Und singt weiter:
Um zu empfangen den König des Alls, den Engelscharen unsichtbar umgeben. Halleluja, Halleluja, Halleluja.

Durch die Königstür ins Allerheiligste eingetreten, stellt der Bischof den Kelch auf den Altar; dann nimmt er die Velen von Diskos und Kelch und legt sie auf den Altar beiseite. Ebenso nimmt er von der Schulter des Diakons den Aër, beräuchert ihn und bedeckt damit die heiligen Gaben, indem er spricht:
Der edle Josef nahm Deinen makellosen Leib vom Holze des Kreuzes, hüllte ihn in reines Leinen, bedeckte ihn mit duftenden Kräutern und legte ihn in ein neues Grab.

Aus den Händen des Protodiakons nimmt er das Weihrauchfaß und beräuchert dreimal die ehrwürdigen Gaben mit den Worten:
In Deiner Huld, o Herr, tu Gutes an Zion; bau die Mauern Jerusalems wieder auf. Dann hast Du Freude an rechten Opfern, an Brandopfern und Ganzopfern, dann opfert man Stiere auf Deinem Altar.
(Ps 51 [50],20-21)

Der Bischof gibt das Weihrauchfaß zurück, neigt sein Haupt und spricht:
Betet für mich, Brüder und Konzelebranten.

священнішого, Митрополита нашого Кир (ім'я), і боголюбивого Єпископа нашого Кир (ім'я), і ввесь священичний, дияконський і монашний чин, Богом бережний народ наш, правління і све військо, благородних і повсякчас сгадуваних фундаторів, і доброчинців святого храму цього, і всіх вас, православних християн, нехай пом'яне Господь, Бог у царстві Своїм завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор:
Амінь.

І співає:
Щоб і Царя всіх ми прийняли, що Його в Славі невидимо супроводять ангельські чини. Алилуя, алилуя, алилуя.

Увійшовши святими дверима, архиєрей ставить на святу трапезу чашу, тоді бере покровці зі дискосу та чаші покровці і кладе їх на одному боці святої трапези; бере й воздух з рамена диякона воздух і, покадивши, покриває ним чесні дари, мовлячи:

Благообразний Йосиф з дерева знявши пречистеє тіло Твоє, плащаницею чистою обвив й ароматами, у гробі новім покривши, положив.

І бере кадильницю з руки протодиякона, кадить чесні дари тричі і мовить:

Ущаслив, Господи, благоволінням Твоїм Сіон і нехай здвигнуться стіни єрусалимські. Тоді уподобаєш Собі жертву правди, приношення і всепалення, тоді положать на вівтар Твій тельців.
Псалом (51 [50],20-21)

Віддавши кадильницю, архиєрей схиляє голову і мовить:
Помоліться за мене, браття і сослужителі.

Alle antworten und sagen:
Der Heilige Geist wird über Dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird Dich überschatten.

Bischof:
Möge dieser Geist alle Tage unseres Lebens mit uns die Liturgie vollziehen.

Dann sagt der Protodiakon mitsamt den anderen Diakonen zu ihm:
Bete für uns, heiliger Gebieter.

Bischof:
Der Herr lenke eure Schritte

Erneut sagen die Diakone:
Gedenke unser, heiliger Gebieter.

Bischof:
Gott der Herr gedenke eurer in Seinem Reich, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Protodiakon:
Amen.
[Wenn eine Priesterweihe vorgesehen ist, so findet sie jetzt der Ordnung nach statt.]

А всі відповідають, кажучи:
Дух Святий найде на тебе і сила Вишнього осінить тебе.

Архиєрей:
Той же Дух, нехай співдіє з нами всі дні життя нашого.

Потім протодиякон і всі інші кажуть:

Помолися за нас, владико святий.

Архиєрей:
Нехай Господь наставить стопи ваші.

Знову мовлять:
Пом'яни нас, владико святий.

Архиєрей:
Нехай пом'яне вас Господь Бог у царстві своїм завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Протодиякон:
Амінь.
[Якщо відбувається ієрейське рукоположення, сповняють його за уставом.]

DIE EKTENIE ZUR DARBRINGUNG

Der Diakon verneigt sich vor dem Bischof, verläßt durch die nördliche Seitentür den Altarraum, begibt sich zu seinem üblichen Platz und spricht:
Lasset uns unser Gebet zum Herrn vollenden.
Chor:
Herr, erbarme Dich.

Für die dargebrachten kostbaren Gaben lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Für dieses heilige Gotteshaus und für jene, die es mit Glauben, Ehrerbietung und Gottesfurcht betreten, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Daß er uns befreie von aller Trübsal, von Haß, Not und Bedrängnis, lasset uns zum Herrn beten.

Поклонившись архиєрееві, диякон виходить північними дверима, стає на звичайнім місці і мовить:

Сповнім молитву нашу Господеві.

Хор:
Господи, помилуй.

За предложені чесні дари, Господу помолімся.
Господи, помилуй.

За святий храм цей і тих, що з вірою, благоговінням і страхом божим входять до нього, Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Щоб ізбавитися нам, від усякої скорби, гніву, біди й нужди, Господу помолімся

Herr, erbarme Dich.

Господи, помилуй.

Der Bischof betet inzwischen still das Opfergebet nach der Niederlegung der Gaben auf den heiligen Altar:

Молитва приношення, після поставлення чесних дарів на святій трапезі:

Herr, Gott, Allherrscher, der Du allein heilig bist, der Du von denen, die Dich von ganzem Herzen anrufen, Opfer des Lobes annimmst: Nimm auch von uns Sündern dieses Gebet an, und laß es zu Deinem heiligen Altar gelangen. Mach uns fähig, Dir Gaben wie auch geistige Opfer für unsere Sünden sowie für die Unwissenheit des Volkes darzubringen. Würdige uns, Gnade vor Dir zu finden, damit unser Opfer Annahme finde bei Dir und der Geist Deiner Gnade, der Gütige, über uns komme und über diese vorliegenden Gaben sowie über Dein ganzes Volk.

Господи Боже вседержителю, єдиний святий, Ти приймаєш жертви хвали від тих, що призивають Тебе всім серцем, прийми моління і нас, грішних, і принеси до святого Твого жертовника, і зроби нас спосібними приносити Тобі дари й жертви, духовні за наші гріхи і людські невідання. І сподоби нас знайти, благодать перед Тобою, щоб була Тобі благоприйнятна жертва наша, і щоб вселився Дух благодаті,Твоєї благий в нас, і на цих дарах, що предлежать, і на всіх людях Твоїх.

Der Diakon:
Stehe bei, errette, erbarme Dich, und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Диякон:
Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.
Хор: Господи, помилуй.

Daß der ganze Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündelos sei, lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Дня всього звершеного, святого, мирного й безгрішного у Господа просім.

Подай, Господи.

Einen Engel des Friedens, einen treuen Führer, einen Wächter für unsere Seelen und Leiber lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Ангела миру, вірного наставника, хоронителя душ і тілес наших, у Господа просім.
Подай, Господи.

Verzeihung und Nachlaß unserer Sünden und Verfehlungen lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Прощення, й відпущення гріхів і прогрішень наших, у Господа просім.

Подай, Господи.

Das Gute und Nützliche für unsere Seelen und Frieden für die Welt lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Доброго, й пожиточного душам нашим і миру для світу у Господа просім.

Подай, Господи.

Die restliche Zeit unseres Lebens in Frieden und Buße zu vollenden, lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Осталий час життя нашого в мирі й покаянні скінчити у Господа просім.

Подай, Господи.

Ein christliches Ende unseres Lebens in Frieden, ohne Schmerz und Schande, und eine gute Rechenschaft vor dem furchtbaren Richterstuhl Christi lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, mit allen Heiligen gedenkend, lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserem Gott.
Dir, o Herr.

Und der Bischof spricht laut:
Durch die Erbarmungen Deines eingeborenen Sohnes, mit dem Du gepriesen bist, zusammen mit Deinem allheiligen, gütigen und lebensspendenden Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Християнської кончини життя нашого, безболізної, бездоганної, мирної, і доброго одвіту на страшнім судіщі Христовім просім.

Подай, Господи.

Пресвяту, пречисту, преблагословенну, славну Владичицю нашу Богородицю і приснодіву Марію, з усіма святими пом'янувши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові віддаймо.

Тобі, Господи.

І Архиєрей виголошує:
Щедротами єдинородного Сина Твого, що з ним благословен єси, з пресвятим і благим і животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

DER FRIEDENSKUSS

Der Bischof:
Friede allen.

Chor: Und mit Deinem Geiste.

Diakon:
Lasset uns einander lieben, damit wir einmütig bekennen:

Chor:
Den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit.

Der Bischof verneigt sich dreimal und betet dabei leise jedesmal:
Ich will Dich lieben, Herr, meine Stärke; der Herr ist meine Burg und meine Zuflucht. (3)

Der Bischof legt die Mitra ab und küßt die bedeckten heiligen Gaben, zuerst von oben den Diskos, ebenso den Kelch, sodann den Rand des Altars selbst vor sich. Dann legt der

Архиєрей:
Мир всім.

Хор: І духові твоєму.

Диякон:
Возлюбім друг друга, щоб однодумно визнавати.

Хор:
Отця, і Сина, і Святого Духа. Тройцю єдиносущну і нероздільну.

Архиєрей поклоняється тричі, мовлячи:.

Возлюблю Тебе, Господи, кріпосте моя; Господь – твердиня моя і прибіжище моє. (3)

Потім архиєрей знімає митру і цілує чесні дари так, як вони є накриті, наперед поверх дискоса, також поверх чаші і край святої трапези перед собою. Потім архиєрей на-

Bischof die Mitra wieder an. Entsprechend ihrer Ordnung treten alle Konzelebranten heran; sie küssen die heiligen Gaben, ebenso der Gewohnheit entsprechend die Schulter des Bischofs.

Архиєрей кладає митру. А всі сослужителі, відповідно до чину, приходять і цілують чесні дари, разом і рамено архиєрея, як звичай велить.

Der Bischof spricht:
Christus ist in unserer Mitte.

А архиєрей каже:
Христос посеред нас.

Der den Kuß Empfangende antwortet:
Er ist es und Er wird es sein.

І відповідає той, хто цілував:
І є, і буде.

Wenn zwei Diakone mitwirken, so küßt jeder von ihnen das Kreuz auf dem Orarion, und sodann tauschen sie mit den gleichen Worten wie die Priester den Friedenskuß auf die Schulter aus. Zelebriert jedoch nur ein Diakon, so küßt er an dem Platz, wo er steht, das Kreuz seines Orarions und spricht dann laut:
Die Türen, die Türen. In Weisheit laßt uns achtgeben.

Також і диякони, якщо їх є двоє, цілують кожний свій орар, де є образ хреста, і один одного в рамена, говорячи те саме, що й ієреї. Подібно ж і диякон, стоячи на своєму місці, поклоняється і цілує свій орар, де є образ хреста і так виголошує:

Двері, двері, в премудрості будьмо уважні.

DAS GLAUBENSBEKENNTNIS

Der Bischof setzt die Mitra ab. Dann halten die Konzelebranten den Aër (das große Kelchtuch) hoch, der Bischof neigt sein Haupt, die Konzelebranten aber halten den Aër so über das Haupt des Bischofs, daß er es nicht berührt, und gemeinsam mit dem Volk sprechen sie leise das Glaubensbekenntnis:

Архиєрей знімає митру. Тоді сослужителі підносять святий воздух, архиєрей схиляє голову, вони ж накривають її так, щоб не доторкатися її, і тихо мовлять, як і люди, ісповідання віри:

Ich glaube an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles erschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden. Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am

Вірую в єдиного Бога Отця, вседержителя, творця неба і землі, і всього видимого і невидимого. І в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого єдинородного, від Отця родженого перед усіма віками; світло від світла Бога істинного від Бога істинного, родженного, несотвореного, єдиносущного з Отцем, що через нього все сталося. Він задля нас людей і нашого ради спасення зійшов із небес, і воплотився з Духа Святого і Марії Діви, і стався чоловіком. І був розп'ятий за нас за Понтія Пилата, і страждав, і був похований. І воскрес у третій день, згідно з писанням. І вознісся на небо, і сидить праворуч Отця. І

dritten Tage auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater (und dem Sohn) hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten, und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt. Amen.

вдруге прийде зо славою судити живих і мертвих, а його царству не буде кінця. І в Духа Святого, Господа животворящого, що від Отця (і Сина) ізходить, що з Отцем і Сином, рівнопоклоняємий і рівнославимий, що говорив через пророків. В єдину, святу, соборну й апостольську Церкву. Ісповідую одне хрещення, на відпущення гріхів. Очікаю воскресення мертвих і життя будучого віку. Амінь.

DIE ANAPHORA – DAS EUCHARISTISCHE HOCHGEBET

Diakon:
Stehen wir würdig, stehen wir voll Ehrfurcht! Lasset uns aufmerksam sein, das heilige Opfer in Frieden darzubringen.

Chor:
Huld des Friedens, Opfer des Lobes.

Der Bischof nimmt und küßt den Aër, legt ihn an seinen Platz und setzt die Mitra auf.
Der Diakon verneigt sich, betritt das Heiligtum, nimmt das Rhipidion (liturgischer Fächer) und wedelt damit ehrfürchtig über den Gaben. Hat man kein Rhipidion, nimmt er eine der kleinen Velen.

Der Bischof wendet sich mit Trikirion und Dikirion dem Volk zu und spricht:
Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen.

Und er segnet das Volk.
Chor: Und mit deinem Geiste.

Der Bischof erhebt gleichzeitig mit seinem ganzen Denken die Hände und Augen nach oben und spricht:
Erheben wir die Herzen.

Диякон:
Станьмо гідно, станьмо зі страхом, будьмо уважні, щоб святе приношення в мирі приносити.

Хор:
Милість миру, жертву хваления.

І архиєрей, взявши воздух з чесних дарів, цілує його і кладе на одне місце та накладає митру.
А диякон, поклонившись, входить у святий вівтар, бере рипіду і благоговійно повіває над дарами. Якщо немає рипіди, то робить те одним покровцем.

Архиєрей, звертаючись до народу з трисвічником і двосвічником, виголошує:
Благодать, Господа нашого Ісуса Христа, і любов Бога і Отця, і причастя Святого Духа, нехай буде з усіма вами.

І благословить народ.
Хор: І з духом твоїм.

Архиєрей підносить угору руки й очі, одночасно й думки, і виголошує:

Богору піднесім серця.

Chor:
Wir haben sie beim Herrn.

Bischof:
Lasset uns Dank sagen dem Herrn.

Chor:
Es ist würdig und recht, anzubeten den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit.

Der Bischof setzt die Mitra ab und betet:
Würdig und recht ist es, Dir zu lobsingen, Dich zu preisen, Dich zu loben, Dir zu danken und Dich anzubeten an jedem Ort Deiner Herrschaft. Denn Du bist der unaussprechliche, unergründliche, unsichtbare, unfaßbare, ewige und unveränderliche Gott, Du und Dein eingeborener Sohn und Dein Heiliger Geist. Du hast uns aus dem Nichts ins Dasein gerufen, uns nach dem Fall wieder aufgerichtet und hörst nicht auf, alles zu tun, um uns in den Himmel zu führen und uns Dein künftiges Reich zu schenken. Für all dies danken wir Dir und Deinem eingeborenen Sohn und Deinem Heiligen Geist, für alle uns erwiesenen bekannten und unbekannten, offenkundigen und verborgenen Wohltaten. Wir danken Dir auch für diesen Opferdienst, den Du aus unseren Händen anzunehmen geruhst, obwohl Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln, die Cherubim und die Seraphim, die sechsflügeligen und vieläugigen, schwebend und fliegend Dich umgeben.

Хор:
Піднесли до Господа.

Архиєрей:
Благодарім Господа.

Хор:
Достойно і праведно єсть поклонятися Отцю, і Сину, і Святому Духові, Тройці єдиносущній і нероздільній.

Архиєрей знімає митру і молиться:
Достойно і праведно, Тебе оспівувати, Тебе благословити, Тебе хвалити, Тебе благодарити, Тобі поклонятися, на всякому місці владицтва Твого. Ти бо єси Бог несказанний, незбагненний, невидимий, неосяжний, завжди сущий, і так само сущий, Ти, і єдинородний Твій Син, і Дух Твій Святий. Ти від небуття до буття нас привів, і, коли ми відпали, Ти знову нас підняв, і не перестав творити все, поки нас на небо не привів і будуче царство Твоє дарував. За все це благодаримо Тебе, і єдинородного Твого Сина, і Духа Твого Святого, за всі Твої добродійства, вчинені нам, які ми знаємо і яких не знаємо – явні і неявні. Благодаримо Тебе і за цю службу, яку Ти з рук наших зволив прийняти, хоч і стоять перед Тобою, тисячі архангелів і десятки тисяч ангелів, херувими і серафими, шестокрилі, многоокі, що високо ширяють, пернаті.

DAS SANCTUS

Der Protodiakon nimmt nun den Stern vom Diskos, macht mit ihm über dem Diskos das Kreuzzeichen, küßt ihn und legt ihn weg.
Der Bischof spricht laut:
Die das Siegeslied singen, rufen, jauchzen und sprechen:

І протодиякон, бере зі святого дискосу звізду, робить над ним знак хреста і, поцілувавши її, видкладає.
Архиєрей виголошує:
Побідну пісню співаючи, викликуючи, взиваючи і промовляючи:

Chor:
Heilig, heilig, heilig Gott, Herr aller Mächte und Gewalten. Erfüllt sind Himmel und Erde von Deiner Herrlichkeit. Hosanna in der Höhe. Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe.

Хор:
Свят, свят, свят Господь саваот, повне небо і земля слави Твоєї, осанна в вишніх. Благословен, хто йде в ім'я Господнє, осанна в вишніх.

DER ABENDMAHLSBERICHT UND DIE WORTE DES HERRN

Nun tritt der Diakon an die rechte Seite; er nimmt das Rhipidion in seine Hände und wedelt damit ruhig und mit aller Vorsicht und Ehrfurcht über den heiligen Gaben.

Тоді, підходить диякон і стає по правім боці; і бере рипіду в руки і повиває спокійно, з усією увагою і страхом поверх святих дарів.

Der Bischof betet:
Mit diesen seligen Mächten, menschenliebender Gebieter, rufen auch wir und sprechen: Heilig bist Du und allheilig, Du und Dein einziggeborener Sohn und Dein Heiliger Geist. Heilig bist Du und allheilig, und erhaben ist Deine Herrlichkeit. So sehr hast Du die Welt geliebt, daß Du Deinen einziggeborenen Sohn dahingabst, damit jeder, der an Ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben habe. Er war gekommen und hat für uns die ganze Heilsordnung erfüllt. Dann nahm Er in der Nacht, in der er ausgeliefert verraten ward oder vielmehr sich selbst zum Heil der Welt überlieferte, das Brot in Seine heiligen, allreinen und unbefleckten Hände, dankte, segnete (und er segnet), heiligte, brach es, gab es seinen Jüngern und Aposteln, indem er sprach:

Архиєрей молиться:
З цими блаженними силами, Владико чоловіколюбче, і ми кличемо і мовимо: святий єси і пресвятий, Ти, і єдинородний Твій Син, і Дух Твій Святий; святий єси і пресвятий, і велична слава Твоя. Ти світ Твій так возлюбив єси, що й Сина свого, єдинородного дав, щоб усякий, хто вірує в нього, не погиб, але мав життя вічне.
Він, прийшовши і сповнивши ввесь промисел щодо нас, в ночі, в яку його видано, а радше він сам себе, видав за життя світу, прийняв хліб у святі свої і пречисті і непорочні руки, благодарив і поблагословив (і благословляє), освятив, переломив, дав святим своїм ученикам і апостолам, кажучи:

Weil der Bischof zusammen mit den Priestern die Göttliche Liturgie konzelebriert, sprechen alle zusammen die Herrenworte.
Alle sprechen mit lauter Stimme:
Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.

Тому що архиєрей сповняє Божественну Літургію спільно зі священиками, то всі разом вголошують слова Господні.
Виголос:
Прийміть, їжте, це єсть тіло Моє, що за вас ламається, на відпущення гріхів.

Zusammen mit dem Diakon und den Konzelebranten verneigt sich der Bischof tief.
Chor:
Amen.

Архиєрей разом зсть дияконом і співслужителями вклоняються низько.
Хор:
Амінь.

Während der laut gesprochenen Herrenworte zeigt der Protodiakon mit dem Orarion, das er mit den drei Fingern seiner rechten Hand hält, auf den Diskos. Auch bei den Worten über den Kelch: Trinket alle daraus, zeigt er auf den heiligen Kelch.

А коли це мовлять, протодиякон показує на дискос, тримаючи орар трьома пальцями правої руки. Так само, коли мовлять: Пийте з неї всі: протодиякон показує на святу чашу.

Der Bischof betet leise:
Ebenso nahm er nach dem Mahl auch den Kelch (er segnet ihn) und sprach:

Архиєрей тихо:
Так само й чашу, (знову благословляє) по вечері, мовлячи:

Mit lauter Stimme:
Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

Виголос:
Пийте з неї всі, це єсть кров моя нового завіту, що за вас і за многих проливається на відпущення гріхів.

Wieder verneigt sich der Bischof zusammen mit dem Diakon und den Konzelebranten tief.

І знову архиєрей з дияконом і всіма співслужителями низько вклоняються.

Chor:
Amen.

Хор:
Амінь.

DIE ANAMNESE – DIE GEHEIMNISVOLLE GEGENWART DES OPFERS CHRISTI

Der Bischof betet:
Eingedenk also dieses Rettung bringenden Gebotes und alles dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten, der zweiten und glorreichen Wiederkehr …

Архиєрей молиться:
Тому-то, споминаючи цю спасенну заповідь і все, що ради нас сталося: хрест, гріб, триденне воскресення, на небеса возходження, праворуч сидіння, друге і славне зновупришестя.

Mit lauter Stimme:
Bringen wir dar das Deine von dem Deinigen in allem und für alles.
Während dieser Worte ergreift der Protodiakon mit gekreuzten Armen den Diskos und den Kelch, er erhebt beides ein wenig und verneigt sich ehrfürchtig.

Виголос:
Твоє від Твоїх, Тобі приносимо, за всіх і за все.
А коли це виголошують, протодиякон, склавши свої руки навхрест і підявши святий дискос і святу чашу, побожно поклоняється.

Chor:
Dich besingen wir, Dich preisen wir, Dir danken wir, o Herr, und beten zu Dir, unserem Gott.

Хор:
Тебе оспівуємо, Тебе благословимо, Тобі благодаримо, Господи, і молимось Тобі, Боже наш.

DIE EPIKLESE – DIE HERABRUFUNG DES HEILIGEN GEISTES

Der Bischof betet:

Nochmals bringen wir Dir diesen geistigen, unblutigen Dienst dar und rufen, bitten und flehen zu Dir: Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben herab.

Der Protodiakon legt das Rhipidion weg, tritt zum Bischof heran, und beide verneigen sich dreimal vor dem Altar.
Dann neigt der Protodiakon sein Haupt, zeigt mit dem Orarion auf das heilige Brot und spricht mit leiser Stimme:

Segne, Gebieter, das heilige Brot.

Der Bischof neigt sein Haupt, segnet das heilige Brot und spricht:

Und mache dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus.

Protodiakon:

Amen.

Erneut spricht der Protodiakon:

Segne, Gebieter, den heiligen Kelch.

Segnend spricht der Bischof:

Das aber, was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut Deines Christus.

Protodiakon:

Amen.

Auf die beiden Gaben zeigend, spricht der Protodiakon erneut:

Segne beides, Herr.

Der Bischof segnet beides und spricht:

Sie verwandelnd durch Deinen Heiligen Geist.

Protodiakon:

Amen, Amen, Amen.

Der Protodiakon neigt sein Haupt vor dem Bischof und geht an den Ort zurück, wo er vorher stand.

Архиєрей молиться:

Ще приносимо Тобі цю словесну і безкровну службу, і просимо, і молимо, і благаємо: Зішли Духа Твого Святого на нас і на ці предлежачі дари.

А протодиякон, відкладає рипіду і підходить близько до архиєрея, і обидва тричі поклоняються перед святою трапезою.
Тоді протодиякон, склонивши голову і показуючи орарем на святий хліб, говорить тихо:

Благослови, владико, святий хліб.

А архиєрей, склонившись, знаменує святий хліб, кажучи:

І сотвори ото хліб цей чесним тілом Христа Твого.

Протодиякон:

Амінь.

І знову протодиякон:

Благослови, владико, святу чашу.

А архиєрей, благословляючи, мовить:

А те, що в чаші цій, чесною кров'ю Христа Твого.

Протодиякон:

Амінь.

І знову протодиякон, показуючи обидві святощі, мовить:

Благослови, владико, обоє.

Архиєрей, благословляючи обидві святощі, мовить:

Перетворивши Духом Твоїм Святим.

Протодиякон:

Амінь, Амінь, Амінь.

Протодиякон, склонивши голову перед архиєреєм, переходить на місце, де перше стояв.

[Wenn aber eine Priesterweihe stattfand, dann ruft der Bischof den Neugeweihten herbei. Er nimmt das heilige Brot (bricht das obere Stück mit dem Siegel XC ab), gibt es dem Neugeweihten und spricht:

Nimm diesen Unterpfand und bewahre ihn ganz und unversehrt bis zu deinem letzten Atemzug, denn du wirst darüber Rechenschaft ablegen bei der zweiten, fruchtbaren Ankunft unseres erhabenen Gottes und Erlösers Jesus Christus.

Der Neugeweihte empfängt das heilige Brot, küßt die Hand des Bischofs, entfernt sich und stellt sich hinter den Altar und betet.

Beim Ausruf: Das Heilige den Heiligen gibt der Neugeweihte das heilige Brot dem Bischof zurück, der es wieder auf den Diskos legt. Der Neugeweihte kommuniziert als erster von den Priestern, auch spricht er das Ambogebet.]

[Якщо рукоположено ієрея, то архиєрей прикликає його і, взявши святий хліб, (відломивши горішню частину із знаком ХС), дає йому і так мовить:

Прийми цей задаток і збережи його цілим і незіпсованим до останнього віддиху, бо про нього мають допитувати тебе за другого страшного приходу великого Бога і Спаса нашого Ісуса Христа.

А він приймає частицю, цілує руку архиєрея, відходить і стає позаду святої трапези, поклавши руки на святу трапезу і молиться.

Коли мають виголосити: Святеє святим, тоді хиротонізований віддає святий хліб, а архиєрей кладе його на святий дискос. Він же ж причащається перший від інших ієреїв. Він також проказує заамвонну молитву.]

FÜRBITTE UND GEDÄCHTNIS DER HEILIGEN

Der Bischof betet:

Damit sie denen, die daran teilhaben, zur Reinigung der Seele gereichen, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur Fülle des Reiches der Himmel, zum Vertrauen auf Dich, nicht aber zu Gericht oder Verdammnis.

Auch bringen wir Dir noch diesen geistigen Opferdienst dar für die im Glauben Ruhenden: die Vorväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Verkünder, Evangelisten, Märtyrer, Bekenner, Asketen und für jeden gerechten Geist, der im Glauben vollendet ist.

Der Bischof nimmt das Weihrauchfaß und fährt laut fort:

Insbesondere für unsere allheilige, allreine, hochgepriesene, ruhmreiche Herrin, die Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria.

А архиєрей молиться:

Щоб, були причасникам на тверезість душі, на відпущення гріхів, на спільноту зі Святим Духом, на повноту царства небесного, на сміливість перед Тобою, не на суд і не в осудження.

Ще приносимо Тобі цю словесну службу за почивших у вірі: праотців, отців, патріярхів, пророків, апостолів, проповідників, євангелистів, мучеників, ісповідників, воздержників і за всякого духа праведного, що у вірі скончався.

І прийнявши кадило, архиєрей виголошує:

Особливо за пресвяту, пречисту, преблагословенну, славну Владичицю нашу Богородицю, і приснодіву Марію.

Er räuchert dreimal vor dem heiligen Altar. Ebenso räuchert der Protodiakon rings um den Altar und erwähnt die Verstorbenen, derer er gedenken will.

Chor:

In Wahrheit ist es würdig, dich selig zu preisen, Gottesgebärerin, allzeit hochselige und unbefleckte Mutter unseres Gottes. Die du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die du unversehrt das Wort Gottes geboren hast, ja dich, die du wahrhaft Gottesgebärerin bist, dich lobpreisen wir.

Dieser Gesang kann je nach Fest wechseln.

Der Bischof betet:

Für den heiligen Johannes den Propheten, Vorläufer und Täufer, die heiligen, ruhmreichen und allverehrten Apostel, für den heiligen N. (vom Tage), dessen Gedächtnis wir begehen, und alle Deine Heiligen, durch deren Fürbitten Du uns heimsuchen wollest.

І тричі кадить перед святою трапезою. Також протодиякон кадить трапезу навкруги і поминає, яких хоче, усопших.

Хор:

Достойно є воістину величати блаженною тебе, Богородицю, присноблаженну і пренепорочну, і Матір Бога нашого. Чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів, що без зотління Бога Слово породила, сущу Богородицю, тебе величаємо.

Або замість Достойно співається ірмос з припівом празника.

А архиєрей молиться:

За святого Йоана, пророка, предтечу і хрестителя, за святих славних і всехвальних апостолів, за святого (ім'я), що його пам'ять творимо, і за всіх святих Твоїх, молитвами їх посіти нас, Боже.

GEDÄCHTNIS UND FÜRBITTE DER VERSTORBENEN

Gedenke auch aller, die in der Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben entschlafen sind

(hier nennt er namentlich die Verstorbenen, derer er gedenken will),

und laß sie dort ruhen, wo das Licht Deines Antlitzes leuchtet.

І пом'яни всіх усопших,у надії воскресення життя вічного.

І поминає померлих поіменно, кого хоче.

І упокой їх, де світить світло лиця Твого.

FÜRBITTEN FÜR DIE LEBENDEN, FÜR ALLE STÄNDE DER KIRCHE

Auch bitten wir Dich: Gedenke, Herr, des ganzen Episkopates der Rechtgläubigen, der das Wort Deiner Wahrheit gut verwaltet, der ganzen Priesterschaft, des Diakonates in Christus und jedes geistlichen Standes.

Auch bringen wir Dir diesen geistigen Dienst dar für den ganzen Erdkreis, für die heilige, katholische und apostolische Kirche, für jene, die ein reines und rechtschaffenes Leben führen, für unser von Gott beschütztes Volk, seine Regierung

Ще молимо Тебе, пом'яни, Господи, всяке єпископство православних, що право правлять слово Твоєї істини, всяке пресвітерство, у Христі дияконство і всякий священичий чин.

Ще приносимо Тобі цю словесну службу за вселенну, за святу католицьку й апостольську церкву, за тих, що в чистоті і чеснім житті перебувають, за Богом бережений народ наш, правління і все воїнство. Дай їм, Гос-

und sein Heer. Gib ihnen, Herr, eine friedliche Regierung, damit auch wir in ihrem Frieden ein friedliches und ruhiges Leben führen können, in aller Frömmigkeit und Reinheit.

Nach dem Marienhymnus sagt der Bischof laut:

Vor allem gedenke, Herr, des hochheiligen allgemeinen Hohenpriesters N., des Papstes in Rom, unseres seligen Großerzbischofs N., unseres hochgeweihten Metropoliten N., unseres hochgeweihten Erzbischofs N., unseres von Gott geliebten Bischofs N.; und erhalte sie Deinen heiligen Kirchen in Frieden, Wohlergehen, Ehre, Gesundheit, langem Leben und in der rechten Verwaltung des Wortes Deiner Wahrheit.

Der Protodiakon gedenkt der Lebenden.

Chor:

Und aller Männer und Frauen.

Der Bischof betet:

Gedenke, Herr, dieser Stadt (dieses Dorfes oder dieses Klosters), in der (dem) wir wohnen, und jeder Stadt und jedes Landes und ihrer gläubigen Bewohner. Gedenke, Herr, der Reisenden zu Wasser und zu Lande, der Kranken, Leidenden, Gefangenen und ihrer Rettung. Gedenke, Herr, derer, die Gaben bringen und gute Werke tun in Deinen heiligen Kirchen, und derer, die der Armen gedenken, und sende über uns alle Dein Erbarmen herab.

Und er gedenkt der Lebenden, derer er gedenken will. Der Bischof laut:

Und laß uns eines Mundes und eines Herzens Deinen allverehrten und erhabenen Namen rühmen und preisen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor: Amen.

поди, мирне царство, щоб і ми в тишині їх тихе і сумирне життя пожили в усякому благочесті й чистоті.

По сіі стиха архиєрей виголошує:

вселенського Архиєрея (ім'я), Папу Римського, блаженнішого верховнхого, Архиєпископа нашого Кир (ім'я), преосвященнішого Митрополита нашого Кир (ім'я), преосвященнішого Архиєпископа нашого Кир (ім'я), і боголюбивого, Єпископа нашого Кир (ім'я), і даруй їх святим Твоїм церквам, щоб у мирі, цілі, чесні, здорові, довголітні право правили слово Твоєї істини

Протодиякон поминає живих.

Хор:

І всіх, і все.

Архиєрей молиться:

Пом'яни, Господи, це город цей, в якому живемо, (або село це, в якому живемо, або обитель цю, в якій живемо), і свякий город, і країну, і тих, що вірою живуть у них. Пом'яни, Господи, плаваючих і подорожуючих, недужих, страждаючих, полонених і спасення їх. Пом'яни, Господи, тих, що дари носять і добро творять у святих Твоїх церквах, і тих, що пам'ятають про вбогих, і на всіх нас милості Твої зішли.

І поминає живих поіменно, кого хоче.

Виголос архиєрея:

І дай нам єдиними устами, і єдиним серцем, славити й оспівувати пречесне й величне ім'я Твоє, Отця, і Сина і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Der Bischof wendet sich zum Volk und segnet es und spricht:
Und das Erbarmen unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus sei mit euch allen.
Chor:
Und mit deinem Geiste.

Архиєрей, обернувшись до дверей, благословляє і мовить:
І нехай будуть милості великого Бога і Спаса нашого Ісуса Христа з усіма вами.
Хор:
І з духом твоїм.

EKTENIE UND GEBET DES HERRN

Nachdem der Diakon den Segen des Bischofs empfangen hat, begibt er sich wieder auf den Ambo und spricht:
Nachdem wir aller Heiligen gedacht haben, lasset uns wieder und wieder in Frieden zum Herrn beten.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Für die dargebrachten und geheiligten kostbaren Gaben lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Daß unser menschenliebender Gott sie annehme auf Seinen heiligen, überhimmlischen und geistigen Altar zu geistigem Wohlgeruch und uns Seine göttliche Gnade und die Gabe des Heiligen Geistes herabsende, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Daß er uns befreie von aller Trübsal, von Zorn, Haß, Not und Gefahr, lasset uns zum Herrn beten.
Herr, erbarme Dich.

Der Bischof betet inzwischen still:
Dir übergeben wir unser ganzes Leben und Hoffen, menschenfreundlicher Gebieter. Wir rufen, beten und flehen: Würdige uns, teilzunehmen an Deinen himmlischen und furchtgebietenden Mysterien dieses heiligen und geistigen Tisches: mit reinem Gewissen, zur Nachlassung der Sünden, zur Vergebung unserer Verfehlungen, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zum Erbe des Himmelreiches, zum Vertrauen auf Dich, nicht aber zum Gericht und zur Verdammnis.

Диякон, прийнявши благословення від архиєрея, виходить і ставши на звичайнім місці, говорить:
Всіх святих пом'янувши, ще і ще в мирі Господу помолімся.

Хор: Господи, помилуй.

За принесені, й освячені чесні дари Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Щоб чоловіколюбець Бог наш прийнявши їх у святий і пренебесний і мисленний Свій жертовник, як приємний запах духовний, зіслав нам божественну благодать і дар Святого Духа, помолімся.
Господи, помилуй.

Щоб ізбавитися нам від, усякої скорби, гніву біди і нужди, Господу помолімся.

Господи, помилуй.

Архиєрей молиться:
Тобі вручаємо все життя наше і надію, Владико чоловіколюбче, і просимо, і молимо, і благаємо: Сподоби нас причаститися, небесних Твоїх і страшних таїн, цієї святої і духовної трапези, з чистою совістю, на відпущення гріхів, на прощення прогрішень, на спільність зі Святим Духом, на наслідця царства небесного, на сміливість перед Тобою, не на суд і не в осудження.

Stehe bei, errette, erbarme Dich, und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade.
Herr, erbarme Dich.

Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.

Господи, помилуй.

Daß der ganze Tag vollkommen, heilig, friedlich und ohne Sünde sei, lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Дня всього звершеного, святого, мирного й безгрішного, у Господа просім.

Подай, Господи.

Einen Engel des Friedens, einen treuen Führer, einen Beschützer unserer Seelen und Leiber, lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Ангела миру, вірного наставника, хоронителя душ і тілес наших у Господа просім.

Подай, Господи.

Verzeihung und Nachlaß unserer Sünden und Verfehlungen lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Прощення й відпищення гріхів і прогрішень наших у Господа просім.

Подай, Господи.

Das Gute und Nützliche für unsere Seelen und Frieden für die Welt lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Доброго й пожиточного душам нашим і миру для світу у Господа просім.

Подай, Господи.

Die restliche Zeit unseres Lebens in Frieden und Buße zu vollenden, lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Осталий час життя нашого в мирі й покаянні скінчити у Господа просім.

Подай, Господи.

Ein christliches Ende unseres Lebens, ohne Schmerz und Schande und in Frieden, und eine gute Rechenschaft vor dem furchtbaren Richterstuhl Christi lasset uns vom Herrn erflehen.
Gewähre, o Herr.

Християнської кончини життя нашого, безболізної, бездоганної, мирної, і доброго одвіту на страшнім судищі Христовім просім.

Подай, Господи.

Die Einheit im Glauben und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes erbittend, lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserm Gott.
Dir, o Herr.

Єдність віри і причастя Святого Духа випросивши, сами себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові віддаймо.

Тобі, Господи.

DAS GEBET DES HERRN

Der Bischof sagt laut:
Und würdige uns, o Gebieter, mit Vertrauen und ohne Schuld, Dich den himmlischen Gott als Vater anzurufen und zu sprechen:

Chor:
Vater unser im Himmel, geheiligt werde Dein Name; Dein Reich komme; Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute; und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern; und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.

Bischof:
Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Архиєрей виголошує:
І сподоби нас, Владико, зі сміливістю, неосудно сміти призивати Тебе, небесного Бога Отця і мовити:

Хор:
Отче наш, ти що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє, нехай прийде царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам днесь, і прости нам довги наші, як і ми прощаємо довжникам нашим; і не введи нас у спокусу, але ізбави нас від лукавого.

Архиєрей:
Бо Твоє єсть царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

DAS INKLINATIONSGEBET

Bischof: Friede allen.
Chor: Und mit deinem Geiste.

Diakon:
Neiget eure Häupter vor dem Herrn.
Chor: Dir, o Herr.

Der Bischof betet:
Wir danken Dir, unsichtbarer König, der Du durch Deine unermeßliche Macht alles geschaffen und in der Fülle Deiner Barmherzigkeit jedes Ding aus dem Nichts ins Dasein gerufen hast. Siehe selbst, Gebieter, vom Himmel herab auf jene, die das Haupt vor Dir beugen, denn nicht vor Fleisch und Blut tun sie es, sondern vor Dir, dem furchtbaren Gott. Du also, Gebieter, laß die vorliegenden Gaben uns allen zum Guten gereichen, einem jeden nach seinem Bedürfnis. Reise mit denen zu Wasser und zu Land, heile die Kranken, Du Arzt für Leib und Seele.

Архиєрей: Мир всім.
Хор: І духові Твоєму.

Диякон:
Голови ваші Господеві приклоніть.
Хор: Тобі, Господи.

Архиєрей молиться:
Благодаримо Тебе, царю невидимий, що незмірною Твоєю силою все утворив єси і множеством милости Твоєї від небуття до буття все привів єси. Сам, Владико, споглянь з неба на тих що склонили свої голови перед Тобою, бо не склонили перед плоттю і кров'ю, але перед Тобою, страшним Богом. Ти, отже, Владико, предлежачі дари всім нам на добро рівно подай, кожному по його потребі: з плаваючими плавай, з подорожуючими подорожуй, недужих зціли, лікарю душ і тілес.

Laut:
Durch die Gnade, Erbarmung und Menschenliebe Deines eingeborenen Sohnes, mit dem Du gepriesen bist gleich Deinem allheiligen, gütigen und lebenspendenden Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Der Bischof betet:
Blick herab, Herr Jesus Christus, unser Gott, aus Deiner heiligen Wohnung und vom Thron der Herrlichkeit Deines Reiches, und komm, uns zu heiligen, der Du mit dem Vater in der Höhe thronst und hier unsichtbar unter uns weilst. Gib uns mit Deiner eigenen machtvollen Hand Deinen makellosen Leib und Dein kostbares Blut und durch uns dem ganzen Volk.
Während der Bischof dies betet, gürtet sich der vor den heiligen Türen stehende Protodiakon mit dem Orarion so, daß es sich auf Brust und Rücken kreuzt.

Виголос:
Благодаттю і щедротами і чоловіколюбієм, єдинородного Сина Твого, що з ним балгословен єси, з пресвятим і благим і животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Архиєрей молиться:
Зглянься, Господи Ісусе Христе Боже наш, від святого жилища Твого, і від престолу слави царства Твого і прийди, щоб освятити нас, Ти, що вгорі з Отцем сидиш і тут з нами невидимо перебуваєш, і сподоби нас могутньою Твоєю рукою подати нам пречисте Твоє тіло і чесну кров, а через нас всім людям.

Коли архиєрей мовить цю молитву, протодиякон, стоячи перед святими дверима, опоясується орарем навхрест.

DIE ERHEBUNG DES EUCHARISTISCHEN BROTES

Der Bischof und der Protodiakon:
Gott, sei mir armem Sünder gnädig. (3)

Sobald der Protodiakon sieht, wie der Bischof die Hand ausstreckt, um das heilige Brot zu ergreifen, um es ein wenig hochzuheben, sagt er laut:
Lasset uns achtgeben.

Indem der Bischof das heilige Brot erhebt, ruft er:
Das Heilige den Heiligen.

Chor:
Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Amen.

Und die Sänger singen den Kommunionge-sang vom Tag oder vom Heiligenfest.

Тоді архиєрей з протодияконом:
Боже, милостивий будь мені грішному. (3)

А коли протодиякон бачить, як архиєрей простягає руки і доторкається святого хліба, щоб творити святе піднесення, виголошує:

Будьмо уважні.

А архиєрей, підносячи святий хліб, виголошує:
Святеє святим.

Хор:
Єдин свят, єдин Господь Ісус Христос, на славу Бога Отця. Амінь.

І співці співають причасний (кінонік) дня або святого.

DIE BRECHUNG DES EUCHARISTISCHEN BROTES
DIE VERMISCHUNG VON BROT UND WEIN
DAS ZEON – DIE BEIGABE HEISSEN WASSERS

Der Protodiakon betritt das Allerheiligste, tritt zur Rechten des Bischofs und spricht:
Brich, Gebieter, das heilige Brot.

Mit Ehrfurcht und Sorgfalt bricht der Bischof das heilige Brot in vier Teile und spricht:
Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, gebrochen, doch nicht zerteilt, allezeit genossen und niemals aufgezehrt, sondern die heiligend, die an ihm teilhaben.

Du mußt wissen, Bischof, daß, wenn du das heilige Brot brichst, du die Teile in Kreuzesform auf dem heiligen Diskos anordnest.

Das Teilchen des Lammes mit dem Aufdruck IC lege an den oberen Rand des Diskos, jenes Teilchen XC an den unteren; das Teilchen NI auf die nördliche Seite des Diskos und auf seine südliche das Teilchen KA.

Протодиякон входить у вівтар, і, ставши праворуч архиєрея, каже:
Роздроби, владико, святий хліб.

Архиєрей з увагою і благоговінням роздробляє святий хліб на чотири частини, і мовить:
Роздроблюється і розділюється агнець божий, роздроблюваний і нероздільний, що його завжди їдять і ніколи не з'їдають, але причасників він освячує.

Треба тобі знати, архиєрею, що, роздроблюючи святий агнець, маєш класти частини,на дискос хресним знаком додолу, а заколенням догори, як перед тим, коли заколювався.
ІС, клади вгоріньому краї дискоса, що є на сході, а ХС вдолі, що на заході, а НІ з північного боку, а КА на південного, як тут зображено.

Nimm das Teilchen IC und gebe es in den heiligen Kelch; das Teilchen XC aber teile unter die zelebrierenden Priester und Diakone auf. Die beiden anderen Teile NI und KA teile auf in kleine Stückchen für die Kommunizierenden, soviel, wie du es für nötig erachtest.

Взявши частицю ІС, сповни чашу, а частицю ХС,роздроби іереям та дияконам. Дві святі частини НІ і КА, роздроби на малі частини для причасників, скільки, на твою думку, буде потрібно.

Der Protodiakon zeigt mit dem Orarion auf den heiligen Kelch und spricht:
Fülle, Gebieter, den heiligen Kelch.

Der Bischof nimmt das am oberen Rand des Diskos liegende Stück mit dem Aufdruck IC, zeichnet mit ihm ein Kreuz über den Kelch und sagt:
Die Fülle des Heiligen Geistes.
Dann gibt er das Stück in den Kelch.

Diakon:
Amen.

Der Diakon nimmt das Gefäß mit dem heißen Wasser und sagt:
Segne, Gebieter, das heiße Wasser.

Der Bischof segnet es und spricht:
Gepriesen sei die Glut Deiner Heiligen allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Kreuzweise gießt der Protodiakon etwas heißes Wasser in den Kelch und sagt:
Glut des Glaubens, voll des Heiligen Geistes. Amen.
Nachdem er das heiße Wasser zurückgetragen hat, bleibt der Diakon etwas entfernt stehen.

А протодиякон, показуючи орарем на чашу, мовить:
Сповни, владико, святу чашу.

Архиєрей, взявши частицю, яка лежить вгорі, ІС, творить нею хрест поверх чаші, мовлячи:

Повнота Святого Духа.
відтак вкладає в чашу.

Диякон:
Амінь.

І взявши теплоту, мовить до архиєрея:

Благослови, владико, теплоту.

Архиєрей благословляє і мовить:
Благословенна теплота святих Твоїх завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Протодиякон хрестовидно вливає трохи води до чаші, мовлячи:
Теплота віри, повна Духа Святого. Амінь.
І відставивши теплоту, стоїть дещо оддалік.

DIE KOMMUNION DER ZELEBRANTEN

Der Bischof spricht:
Priester und Diakone, tretet heran.

Ein jeder tritt heran, neigt sich ehrfürchtig zur Bitte um Vergebung seiner Sünden.
Der Bischof nimmt das heilige Brot und gibt es jedem von ihnen. Und jeder Priester und Diakon küßt die Hand, die ihm das heilige Brot reicht, und sagt:
Gib mir, Gebieter, den kostbaren und heiligen Leib unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus.

Der Bischof sagt:
Dir, dem Priester N. oder dem Diakon N., wird der kostbare und heilige und allreine Leib unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus gegeben zur Vergebung deiner Sünden und zum ewigen Leben.

Ієрей мовить:
Ієреї та ієродиякони, приступіть.

І кожний підходить і побожно творить поклін, просячи прощення.
Архиєрей, тримаючи святий хліб, дає кожному з них. І кожний ієрей або диякон цілує руку, яка йому подає, приймає святий хліб і мовить:
Подай мені, владико, чесне і святе тіло Господа, і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа.

Архиєрей каже:
Ієрееві (ім'я), або Священнодияконові (ім'я), подається чесне і святе і пречисте тіло Господа, і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа на відпущення його гріхів і на життя вічне.

Und jeder geht zur rechten Seite des Altars, neigt sein Haupt und spricht mit dem Bischof das Gebet zur Vorbereitung auf die Kommunion: „Ich glaube und bekenne".

І кожний відходить вправо від святої трапези і, схиливши голову, молиться як і архиєрей, мовлячи: Вірую Гди:

Dann sagt der Bischof, indem er ein Stück des heiligen Brotes nimmt:

Der kostbare und allheilige Leib unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus wird mir, dem Bischof N., gegeben zur Vergebung meiner Sünden und zum ewigen Leben. Amen.

Подібно архиєрей, взявши одну частицю святого хліба, мовить:

Чесне і пресвяте тіло Господа, і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа подається мені, архиєреєві (ім'я) на відпущення гріхів моїх і на життя вічне. Амінь.

Mit geneigtem Haupt spricht er:

Ich glaube, o Herr, und bekenne, daß Du in Wahrheit Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes, in die Welt gekommen, um die Sünder zu erretten, unter denen ich der Erste bin.

Laß mich heute teilnehmen, o Sohn Gottes, an Deinem mystischen Gastmahl. Ich will Deine Mysterien nicht den Feinden verraten, Dir auch keinen Kuß geben wie Judas, sondern wie der Schächer bekenne ich vor Dir:

Gedenke meiner, Herr, wenn Du in Dein Reich kommst.

Gedenke meiner, Gebieter, wenn Du in Dein Reich kommst.

Gedenke meiner, Heiliger, wenn Du in Dein Reich kommst.

Nicht zum Gericht oder zur Verdammnis möge mir die Teilnahme an Deinen Mysterien gereichen, sondern zur Heilung der Seele und des Leibes. Gott, sei mir armem Sünder gnädig. Gott, reinige meine Sünden und erbarme Dich meiner. Ohne Zahl habe ich gesündigt, Herr, verzeihe mir.

І, приклонивши голову, молиться:

Вірую, Господи, і ісповідую, що Ти єси воістину Христос, Син Бога живого, що прийшов у світ грішників спасти, з яких перший я.

Вечері Твоєї тайної дуесь, Сину Божий, мене причасника прийми, бо ворогам Твоїм тайни не повім і поцілунку не дам Тобі, як Юда, але, як розбійник сповідаюся Тобі:

Пом'яни мене, Господи, коли прийдеш, у царстві Твоїм.

Пом'яни мене, Владико, коли прийдеш у царстві Твоїм.

Пом'яни мене, Святий, коли прийдеш у царстві Твоїм.

Нехай не на суд і не в осудження буде мені причастя святих Твоїх таїн, Господи, а на зцілення душі і тіла.

Боже, милостивий будь мені грішному.

Боже, очисти мої гріхи і помилуй мене.

Без числа нагрішив я, Господи, прости мені.

Dann kommunizieren sie das, was sie in Händen halten, mit Ehrfurcht und aller Sorgfalt.

І причащаються того, що держать на руках, зі страхом і всякою обережністю.

Dann ergreift der Bischof mit beiden Händen den Kelch, ebenso das Kelchtuch. Er kommuniziert daraus und spricht:

Ich, der Knecht Gottes und Bischof N., empfange das kostbare und heilige

Тоді архиєрей, поклонившись, приймає обома руками, з покровцем, чашу і причащається з неї, кажучи:

Чесної і святої крови Господа, і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа прича-

Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus zur Vergebung meiner Sünden und zum ewigen Leben. Amen.

щаюся я, раб божий, архиєрей (ім'я), на відпущення гріхів моїх і на життя вічне. Амінь.

Er trocknet seine Lippen und den Rand des Kelches mit dem Kelchtuch ab, das er in der Hand hält, und spricht:

І отерши свої губі і край чаші рушничком, що його тримає в руках, мовить:

Dies hat meine Lippen berührt, es wird alle Übertretungen von mir nehmen und mich von meinen Sünden reinigen.

Оце діткнулося уст моїх, і відійме беззаконня мої, і гріхи мої очистить.

Dann ruft er die Priester und Diakone herbei:

Тоді призуває ієреїв і дияконів:

Priester und Diakone, tretet herbei.

Ієреї та диякони, приступіть.

Alle treten nacheinander heran, verneigen sich und sprechen:

І підходять один за одним і вклоняється один раз, мовлячи:

Sieh, ich nähere mich meinem unsterblichen König und Gott. Gib mir, Gebieter, das kostbare und heilige Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus.

Ото, приходжу до безсмертного царя і Бога нашого. Подай мені, владико, чесну і святу кров Господа, і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа.

Der Bischof sagt:

Архиєрей мовить:

Der Knecht Gottes, der Priester oder der Diakon N., empfängt das kostbare und heilige Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus zur Vergebung seiner Sünden und zum ewigen Leben. Amen.

Причащається раб божий, ієрей або диякон (ім'я), чесної і святої крови Господа, і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа, – на відпущення гріхів своїх і на життя вічне. Амінь.

Während der Priester oder der Diakon kommuniziert, sagt der Bischof zu ihm:

А коли ієрей або диякон запричастився, архиєрей мовить:

Dies hat deine Lippen berührt, es wird alle Verfehlungen von dir nehmen und dich von deinen Sünden reinigen.

Оце діткнулося уст твоїх, і відійме беззаконня твої, і гріхи твої очистить.

Wenn der Bischof es so anordnet, teilt der Archimandrit den Diakonen die Kelchkommunion aus.

Якщо архиєрей позволить, архимандрит причащає дияконів із святої чаші.

DIE KOMMUNION DER GLÄUBIGEN

Man muß wissen, daß der Bischof für diejenigen, die zu kommunizieren wünschen, die beiden übrigen Teile des Lammes mit den Aufschriften NI und KA in kleine Stücke teilt, der Diakon aber gibt sie und alle anderen Stücke, die vom Lamm übriggeblieben sind, mit dem Schwamm in den heiligen Kelch.

Треба знати, якщо є бажаючі причащатися святих таїн, архиєрей роздроблює дві останні частини святого агнця, НІ і КА, на малі частиці, а тоді диякон (губкою) вкладає їх і всі інші частиці пересуществлені з агнцем, у чашу.

Er bedeckt den Kelch mit dem Kelchtuch; auf den heiligen Diskos legt er den Stern und die Velen.
Der Diakon verneigt sich einmal, empfängt ehrfürchtig vom Bischof den Kelch, trägt ihn ehrfürchtig durch die Königstür und zeigt ihn ein wenig erhoben dem Volk mit den Worten:

Mit Gottesfurcht und Glauben tretet heran.

Chor:

Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn; Gott, der Herr, ist uns erschienen.
Dann kommunizieren, die es wünschen.
Nach dem Gebet **Ich glaube Herr** und **bekenne** usw. kommt einer nach dem anderen, verneigt sich mit aller Andacht und Gottesfurcht, die Hände geschlossen über der Brust haltend, und empfängt so die göttlichen Geheimnisse.

Der Bischof teilt sie aus mit den Worten:

Den kostbaren, allheiligen und allreinen Leib und das Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus empfängt der Knecht (die Magd) Gottes, N., zur Vergebung seiner (ihrer) Sünden und zum ewigen Leben. Amen.

Und so kommunizieren alle.
Nach der Kommunion geht der Bischof zum Altar und stellt die hl. Gaben auf ihn nieder.

Mit dem hl. Kelch segnet er die Gemeinde kreuzförmig und sagt:

Rette, o Gott, Dein Volk und segne Dein Erbe.

І прокриває чашу покровцем; подібно і на дискос кладе звізду і покровці.

І диякон, вклонившися один раз, приймає з благоговінням від архиєрея чашу, підходить до дверей і, підносячи чашу, показує її людям і мовить:

Зі страхом божим і вірою приступіть.

Хор:

Благословен, хто йде в ім'я Господнє, Бог Господь і явився нам.
Тоді приступають, ті, що бажають причащатися.
І по молитві: **Вірую, Господи:** ідуть один за одним і поклоняються, з усякою побожністю і страхом, маючи зложені на грудях руки; і так кожний приймає божественні таїства.

А архиєрей, причащаючи кожного, мовить:

Чесного, пресвятого і пречистого тіла і крови Господа, і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа причащається раб божий (раба Божа ім'я) на відпущення гріхів своїх і на життя вічне. Амінь.

І так причащаються всі.
А по причасті архиєрей входить у святий вівтар і ставить святі дари на престолі.

Відтак архиєрей хрестовидно благословить людей чашею, мовлячи:

Спаси, Боже, людей Твоїх і благослови наслідля Твоє.

DIE ÜBERTRAGUNG DER HEILIGEN GABEN

Der Bischof wendet sich zum Altar, er räuchert dreimal und sagt dabei leise:

Erhebe dich über die Himmel, o Gott. Deine Herrlichkeit erscheine über die ganze Erde.
Ps 57 [56],6; 108 [107],6

Chor:

Auf viele Jahre, Gebieter.
Das wahre Licht haben wir gesehen, den

І архиєрей обертається до святої трапези і кадить тричі, кажучи тихо:

Вознесися на небеса, Боже, і по всій землі нехай буде слава Твоя.

А хор співає:

На многії літа, владико.
Ми виділи світло істинне, ми прийняли Духа

Geist vom Himmel empfangen, den wahren Glauben gefunden, die unteilbare Dreieinigkeit beten wir an, denn sie hat uns erlöst.

Dann nimmt der Bischof den Diskos und stellt ihn auf das Haupt des Diakons, der ihn mit Sorgfalt trägt, sich dem Volk zuwendet, aber ohne etwas zu sagen, sich unmittelbar zwischen Altar und Königstür zum Rüsttisch begibt und den Diskos auf ihm abstellt. Der Bischof verneigt sich, nimmt den Kelch, wendet sich der Gemeinde zu und spricht leise:

Gepriesen sei unser Gott.

Dann laut:

Allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Ein Priester nimmt den Kelch mit beiden Händen, küßt ihn, begibt sich zum Rüsttisch und stellt ihn dort ab. Der Bischof setzt die Mitra auf.

Chor:

Amen. Unser Mund soll überströmen von Deinem Lob, o Herr, auf daß wir Deine Herrlichkeit besingen, denn Du hast uns gewürdigt, teilzunehmen an Deinen göttlichen, unsterblichen und lebenschaffenden Mysterien. Bewahre uns in Deiner Heiligung, den ganzen Tag zu lernen Deine Gerechtigkeit. Halleluja, Halleluja, Halleluja.

небесного, ми знайшли віру істинну, нероздільній Трійці поклоняємося, вона бо спасла нас.

Тоді архиєрей бере дискос і кладе на голову диякона, а диякон, прийнявши його з побожністю, повертається до святих дверей і, нічого не говорячи, відходить до предложення, і ставить його. А архиєрей, поклонившись і взявши чашу, повертається до дверей і, дивлячись на людей, тихо мовить:

Благословен Бог наш.

І голосно:

Завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

І ієрей приймає обома руками святу чашу, цілує її, відходить до святого проскомидійника і там ставить святі дари. Тоді архиєрей накладає на свою голову митру.

Хор:

Амінь. Нехай сповняться уста наші хвалення Твого, Господи, щоб ми співали славу Твою, бо Ти сподобив нас причаститися святих Твоїх божественних, безсмертних і животворящих Таїн. Збережи нас у Твоїй святині ввесь день поучатися правді Твоїй. Алилуя, алилуя, алилуя.

DANKSAGUNG UND ENTLASSUNG

Der Protodiakon löst das Orarion und legt es wieder in der gewohnten Weise an. Er begibt sich durch die nördliche Tür auf den üblichen Platz und spricht:

Steht aufrecht. Wir haben die göttlichen, heiligen, allreinen, unsterblichen, himmlischen, lebenspendenden und furchtbaren Mysterien Christi empfangen, so laßt uns würdig Dank sagen dem Herrn.

Alle: Herr, erbarme Dich.

Stehe bei, erlöse, erbarme Dich, und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade.

Herr, erbarme Dich.

Протодиякон, розв'язавши орар, виходить північними дверима і, ставши на звичайнім місці, говорить:

Прості, прийнявши божественних, святих, пречистих, безсмертних, небесних і животворящих, страшних Христових Таїн, достойно благодарим Господа.

Хор: Господи, помилуй.

Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.

Господи, помилуй.

Nach dem Gebet um Vollkommenheit, Frieden und Unversehrtheit für den ganzen Tag wollen wir uns selbst und einander und unser ganzes Leben hingeben Christus, unserm Gott.
Dir, o Herr.

Das Danksagungsgebet:
Wir danken Dir, menschenliebender Herr, Wohltäter unserer Seelen, daß Du uns auch heute Deiner himmlischen, unsterblichen Mysterien gewürdigt hast. Mach unsern Weg gerade, befestige uns alle in Deiner Furcht, beschütze unser Leben, mache sicher unsere Schritte: auf die Gebete und Fürbitten der ruhmreichen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Marias und aller Deiner Heiligen.

Der Bischof faltet das Eileton zusammen, ergreift das Evangelienbuch und macht mit ihm ein Kreuzzeichen. Laut:
Denn Du bist unsere Heiligung, und Dir wollen wir Ehre erweisen, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Chor: Amen.

Priester:
In Frieden lasset uns gehen.
Chor: Im Namen des Herrn.

Protodiakon:
Lasset uns zum Herrn beten.
Chor: Herr, erbarme Dich.

Der Priester spricht laut das Ambogebet:
Herr, der Du jene segnest, die Dich preisen, und die heiligst, die auf Dich vertrauen, rette Dein Volk und segne Dein Erbteil. Beschütze die Gesamtheit Deiner Kirche. Heilige alle, die die Zier Deines Hauses lieben. In Deiner Macht verherrliche sie, und die auf Dich hoffen, verlasse nicht. Schenke Frieden der Welt, die Du geschaffen, Deinen Kirchen, den Priestern, unserem von Gott behüteten

День весь звершений, святий, мирний і безгрішний випросивши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові віддаймо.

Тобі, Господи.

Молитва подяки:
Благодаримо Тебе, Владико чоловіколюбче, доброчинцю душ наших, що Ти і в цей день сподобив нас Твоїх, небесних і безсмертних таїнств. Справ нашу путь, утверди нас усіх у страсі Твоїм, збережи наше життя, утверди наші стопи, молитвами, і молiннями славної Богородиці і приснодіви Марії і всіх святих Твоїх.

Архиєрей, склавши ілітон і прямо тримаючи святе євангеліє, творить над ним хрест. Виголос:
Бо Ти єси освячення наше і Тобі славу возсилаємо, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Ієрей:
В мирі вийдім.
Хор: В імені Господнім.

Протодиякон:
Господу помолімся.
Хор: Господи, помилуй.

Ієрей проказує голосно заамвонну молитву:
Господи, Ти благословляєш тих, що Тебе благословляють, і освячуєш тих, що на Тебе уповають, спаси людей Твоїх і благослови насліддя Твоє, повноту церкви Твоєї охорони, освяти тих, що люблять красу дому Твого. Ти їх прослав божественною Твоєю силою і не остав нас, що уповаємо на Тебе. Мир світові Твоєму даруй, церквам Твоїм, ієреям, Богом береженому нар-

Volk, der Regierung und allen Menschen. Denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt von oben, steigt herab von Dir, dem Vater allen Lichtes, und Dir wollen wir Ehre erweisen, Danksagung und Anbetung, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor: Amen. Der Name des Herrn sei gepriesen von nun an bis in Ewigkeit. (3) und Ps 34 [33]: Ich will den Herrn allezeit preisen.

Während des Gebetes steht der Protodiakon mit verneigtem Haupt rechts vor der Ikone Christi, des Herrn. Bis zum Ende des Gebetes hält er mit den drei Fingern der rechten Hand das Orarion. Nach Beendigung des Gebetes tritt der Priester durch die heiligen Türen in den Altarraum. Er begibt sich zum Rüsttisch und spricht das folgende Gebet zur Konsumation der heiligen Gaben:

Christus, unser Gott, Du selbst bist die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, Du hast den ganzen Ratschluß des Vaters erfüllt. Fülle unsere Herzen mit Freude und Fröhlichkeit, allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Der Diakon betritt durch die nördliche Tür das Allerheiligste und konsumiert die übriggebliebenen heiligen Gaben mit Ehrfurcht und aller Sorgfalt.

Der Bischof aber verteilt das Antidoron an die Gläubigen.

Nach Beendigung des Psalms und nach dem Austeilen des Antidorons spricht er:

Der Segen des Herrn und Seine Barmherzigkeit komme über euch durch Seine Gnade und Menschenliebe allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Chor: Amen.

Bischof:

Ehre sei Dir, Christus, Gott, unsere Hoffnung, Ehre sei Dir.

одові нашому, правлінню і всім людям Твоїм. Бо всяке добре даяння і всякий звершений дар з висоти є, сходячи від Тебе, Отця світла, і Тобі славу, і благодарення, і поклонення возсилаємо, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь. Нехай буде ім'я Господне благословенне, від нині і довіку. (3) і Пс 34 [33]: Благословлю Господа.

А коли мовиться молитву, протодиякон стоїть праворуч перед іконою Владики Христа, тримаючи орар і склонивши голову аж до закінчення молитви. Коли ж вона скінчиться, то ієрей входить святими дверима і, ввійшовши до предложення, говорить наступну молитву на споживання святих дарів:

Сповнення закону, і пророків сам єси, Христе Боже наш, Ти, що сповнив увесь отчий промисел, сповни радости й веселости серця наші завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

І диякон, увійшовши північним боком, споживає зі страхом і з усякою обережністю святі дари.

А архиєрей виходить і роздає людам антидор.

По закінченні псалма і роздавання антидора, виголошує:

Благословення Господнє на вас Того благодаттю і чоловіколюб'єм, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Хор: Амінь.

Архиєрей:

Слава Тобі, Хирсте Боже, надіє наша, слава Тобі.

Chor:
Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Herr, erbarme Dich (3). Gib den Segen, Gebieter.

Хор:
Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові, і нині і повсякчас, і на віки вічні. Амінь. Господи, помилуй. (3)
Благослови.

Christus (am Sonntag: der wahrhaft auferstanden ist von den Toten), unser wahrer Gott, auf die Fürsprache Seiner allreinen Mutter (und weiterer Heiliger, je nach dem Tag), unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos, des Erzbischofs von Konstantinopel, des heiligen N. (Kirchenpatron und Tagesheiliger) und aller Heiligen erbarme sich unser und rette uns, denn Er ist gütig und menschenliebend.
Alle: Amen.

Христос, (у неділю: що воскрес із мертвих), істинний Бог наш, молитвами пречистої своєї Матері (і інше за днем), во сеятих отця нашого Йоана Золотоустого, архиєпископа Константинограда, і святого (ім'я, якого є храм, і якого є день), і всіх святих, помилує і спасе нас, як благий і чоловіколюбець.

Хор: Амінь.

ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΟΝ

Der Bischof wendet sich zum Volk und trägt laut die Segenswünsche vor:
Dem Allgemeinen Hohenpriester, N., dem Papst in Rom, schenke, Herr, viele Jahre.
Chor:
Auf viele Jahre.

Тоді архиєрей голосно виголошує многоліття, повернувшись до людей:
Святішому, вселенському Архиєрееві (ім'я), Папі Римському, сотвори, Господи, мньгії літа.
Хор:
Многії літа. Εἰς πολλα. ἔτη, Δέσποτα.

Bischof:
Unserem seligen Großerzbischof N. schenke, Herr, viele Jahre.

Auf viele Jahre.

Архиєрей:
Блаженнішому верховному Архиєпископові Кир (ім'я) сотвори, Господи, многії літа.
Многії літа. Εἰς πολλα. ἔτη, Δέσποτα.

Bischof:
Unserem hochgeweihen Metropoliten N., unserem hochgeweihten Erzbischof N. schenke, Herr, viele Jahre.

Auf viele Jahre.

Архиєрей:
Преосвященнішому Митрополитові нашому Кир (ім'я), преосвященнішому Архиєпископові нашому Кир (ім'я) сотвори, Господи, многії літа.
Многії літа. Εἰς πολλα. ἔτη, Δέσποτα.

Der erste Priester:
Unserem von Gott geliebten Bischof N. schenke, Herr, viele Jahre.
Auf viele Jahre.

Перший іерей:
Боголюбивому Єпископові нашому Кир ім'я сотвори, Господи, многії літа.
Многії літа. Εἰς πολλα. ἔτη, Δέσποτα.

Bischof:
Unserem von Gott behüteten Volk und seiner Regierung schenke, Herr, viele Jahre.
Auf viele Jahre.

Архиєрей:
Богом береженому народові нашому і правлінню сотвори, Господи, многії літа.
Многії літа. Εἰς πολλα. ἔτη, Δέσποτα.

Der zweite Priester:
Dem ganzen priesterlichen und monastischen Stand, allen unseren Vätern und Brüdern, und allen rechtgläubigen Christen schenke, Herr, viele Jahre.
Auf viele Jahre.

Другий ієрей:
Всьому священичому і монашому чинові, всім отцям і братії нашій і всім православним християнам сотвори, Господи, многії літа.
Многії літа. Εἰς πολλα. ἔτη, Δέσποτα.

DAS ABLEGEN DER GEWÄNDER UND DIE DANKSAGUNG DER LITURGEN

Die heiligen Türen werden geschlossen. Der Bischof und die Konzelebranten legen die liturgischen Gewänder ab, waschen ihre Hände und beten (den Lobgesang des Symeon, Lk 2,29-32):
Nun läßt Du, Herr, Deinen Knecht, wie Du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das Du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet und Herrlichkeit für Dein Volk Israel.
(Lk 2,29-32)
Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser. (3)
Ehre sei dem Vater …
Allheilige Dreifaltigkeit, erbarme Dich unser. Herr, reinige uns von unseren Sünden. Gebieter, vergib uns unsere Verfehlungen. Heiliger, suche heim und heile unsere Schwächen um Deines Namens willen.
Herr, erbarme Dich. (3)
Ehre sei … , Vater unser …

Святі двері замикаються. Архиєрей і сослужащі роздягаються з священних одеж і вмивають руки, мовлячи:
(Пісня Симеона Лк 2,29-32)

Нині відпускаєш раба Твого, Владико, по глаголу Твоєму з миром; бо виділи очі мої спасення Твоє, яке Ти уготував перед лицем усіх людей: Світло на одкровення народам, і на славу людей Твоїх Ізраїля.

Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний, помилуй нас. (3)
Слава:
Пресвята Тройце, помилуй нас, Господи, очисти гріхи наші; Владико, прости беззаконня наші; Святий, посіти і зціли немочі наші імени Твого ради.

Господи, помилуй. (3)
Слава: Отче наш:

Bischof:
Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Архиєрей:
Бо Твоє єсть царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Troparion, 8. Ton
Wie eine Fackel hat deines Mundes Huld den Erdkreis erleuchtet; sie hat der Welt uneigennützig Schätze erworben und uns die Erhabenheit der Demut gezeigt. Du aber, Vater Johannes Chrysostomos,

Тропар, глас 8-ий:
Уст Твоїх благодать засяявши, як світлість вогню, вселенную просвітила, не сріболюбія скарби світові придбала, висоту смиренномудрія нам показала, але, Тоїми словами навчаючи, отче

der du uns durch deine Worte erziehst, bitte das Wort, Christus, unser Gott, um die Rettung unserer Seelen.

Ehre sei … Kondakion, 6. Ton

Vom Himmel empfingst du die göttliche Gnade, und mit deinen Lippen lehrst du alle, in der Dreifaltigkeit den einen Gott anzubeten, allseliger und ehrwürdiger Johannes Chrysostomos. Recht ist es, dich zu loben, denn du bist der Lehrer, der die göttlichen Wahrheiten lehrt.

Jetzt und immerdar …

Du, der Schutz der Christen, keine Schande ist, unersetzliche Fürbitterin beim Schöpfer, verachte nicht die Stimmen der Gebete von Sündern, sondern eile als Gütige uns zu Hilfe, die dich voll Vertrauen anrufen: Eile auf unser Gebet, sei schnell auf unser Flehen, die du immer beschützest, die dich, Gottesgebärerin, verehren.

Wenn du willst, sprich noch das Tagestroparion. Dann: Herr, erbarme dich. (12)

Die du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die du unversehrt das Wort Gottes geboren hast, dich wahrhafte Gottesgebärerin lobpreisen wir.

Ehre sei …

Herr, erbarme Dich. (3)

Gib den Segen.

Der Bischof vollzieht die Entlassung:

Christus (am Sonntag: der wahrhaft auferstanden ist von den Toten), unser wahrer Gott, auf die Fürsprache Seiner allreinen Mutter (und weiterer Heiliger, je nach dem Tag), unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos, des Erzbischofs von Konstantinopel, des heiligen N. (Kirchenpatron und Tagesheiliger) und aller Heiligen erbarme sich unser und rette uns, denn Er ist gütig und menschenliebend.

Der Diakon sumiert die übriggebliebenen heiligen Gaben mit aller Vorsicht, daß nichts von den kleinen Partikeln zu Boden fällt oder

Йоане Золотоустий, моли Слово, Христа Бога, спастися душам нашим.

Слава: Кондак, глас 6-ий:

Небес прийняв ти божественну благодать і твоїми устами навчаєш усіх поклонятися в Тройці єдиному Богу, Йоане Золотоустий, всеблаженний, преподобний, достойно хвалимо тебе, бо ти є наставник, що божественне являє.

І нині …

Заступнице християн непостидна, молитвенице до Творця незамінна, не погорди голосамо молінь грішників, але випереди як благая з поміччю нам, що вірно співаємо тобі: поспішись на молитву і скоро прийди на моління, заступаючи повсякчас, Богородице, почитаючих тебе.

А якщо хоче, скаже також тропар дня.

Господи, помилуй. (12)

Чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів, що без зотління Бога Слово породила, сущу Богородицю, Тебе величаємо.

Слава:

Господи, помилуй. (3)

Благослови

Архиєрей творить відпусть:

Христос, (у неділю: що воскрес із мертвих), істинний Бог наш, молитвами пречистої своєї Матері (і інше за днем), во сеятих отця нашого Йоана Золотоустого, архиєпископа Константинограда, і святого (ім'я, якого є храм, і якого є день), і всіх святих, помилує і спасе нас, як благий і чоловіколюбець.

А коли диякон спожив святі дари з усією обережністю, щоб ніщо з дуже дрібних окрушинок не впало або не залишилося,

übrigbleibt, er gießt Wein und Wasser in den heiligen Kelch, trinkt es und trocknet den Kelch mit einem Schwamm von aller Feuchtigkeit. Dann stellt er die heiligen Gefäße zusammen, bindet sie in ein Tuch ein und stellt sie an den üblichen Platz. Dazu spricht er: **Nun läßt du, Herr, deinen Knecht** ... und das übrige, was auch der Bischof betet. Er wäscht am üblichen Platz die Hände, verneigt sich zusammen mit dem Bischof, sie vollziehen die Entlassung und gehen weg, Gott für alles dankend.

Beim Hinausgehen wendet sich der Bischof den heiligen Ikonen zu und verneigt sich dreimal vor ihnen; dazu hält er in seiner linken Hand den Stab. Dann wendet er sich um und segnet das Volk.

Der Chor singt: **Auf viele Jahre, Herr.** Dann noch die Festtagstroparien.

Der Leuchterträger geht mit dem angezündeten Leuchter vor dem Bischof. In der entsprechenden Ordnung gehen auch die anderen ihm voran.

An der bischöflichen Residenz angekommen, stellt sich der Bischof auf einen vorbereiteten höheren Platz, damit er von allen gesehen werden kann; er segnet das ganze Volk und betritt seine Residenz.

ENDE DER GÖTTLICHEN LITURGIE DES HEILIGEN JOHANNES CHRYSOSTOMOS

наливши в чашу вина і води, споживає і витирає (губкою) на сухо; тоді складає святі посудини разом, обв'язує їх, кладе на звичайному місці, кажучи: **Нині відпускаєш:** та інше, як архиерей.

Омиває і руки на звичайнім місці і поклонившись разом з архиереєм, творять відпусть; і благодарючи Бога за все, виходять.

Вийшовши, архиерей звертається до святих ікон, тримаючи пастирський жезл у лівій руці, і поклоняється тричі. Потім обертається і благословить народ.

А хор співає: **Іс полла ети, деспота.** Опісля стихири празника.

А примикирій з запаленою лямпадою йде перед архиереєм. Також інші йдуть попереду в відповідному укладі, як і перед тим.

А входячи в архиерейський дім, архиерей стає на приготованому підвищеному місці, щоб уси бачили його, благословить увесь нарід, і входить у свій дім.

КІНЕЦЬ БОЖЕСТВЕННОЇ ЛІТУРГІЇ СВЯТОГО ЙОАНА ЗОЛОТОУСТОГО.

Bildnachweis

S. 93 Fedoriv S. 87
S. 96 Fedoriv S. 62 und 64
S. 142 Fedoriv S. 109
S. 143 Fedoriv S. 110-111
S. 143 Michailowskij, Wassilij: Учение о првославномъ Богослуженій. St. Petersburg [6]1889, Reprint Jordanville 1963, S. 13
S. 144 Fedoriv S. 112
S. 145 Fedoriv S. 106
S. 146 Fedoriv S. 117
S. 147 Fedoriv S. 127
S. 148 Fedoriv S. 100 und 120
S. 149 Fedoriv S. 123
S. 150 Der Christliche Osten 29 (1974) 108: Der neugeweihte Erzbischof Marusyn
S. 158 Fedoriv S. 89, 90, 91, 92
S. 159 privat
S. 160 privat
S. 161 Fedoriv S. 52
S. 162 privat
S. 171 Onasch S. 315
S. 200 Fedoriv S. 22, 40
S. 210 Die Ikonenmalerei. Technik und Vorzeichnungen. Nach einem russischen Manuskript von Ivan Schneider und Peter Fedorov. Herausgegeben und überarbeitet von Heinz Skrobucha. Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers, 1978. Vorzeichnung 54
S. 220 A. a. O., Vorzeichnung 50
S. 222 A. a. O., Vorzeichnung 52
S. 223 A. a. O., Vorzeichnung 51
S. 225 A. a. O., Vorzeichnung 53
S. 227 A. a. O., Vorzeichnung 56
S. 231 A. a. O., Vorzeichnung 73
S. 247 Nikolaj V. Gogol: Betrachtungen über die Göttliche Liturgie. Mit einem Beitrag von Prof. Dr. F. von Lilienfeld. Würzburg: Verlagsbuchhandl. Der Christliche Osten, 1989, S. 23
S. 251 A. a. O., S. 25
S. 259 privat
S. 269 Gogol, Betrachtungen S. 37
S. 288 privat
S. 301 N. Liesel / H. Kunkel: Die Liturgien der Ostkirche. Fulda: Familienverlag, 1956, S. 121
S. 319 Der Christliche Osten 29 (1974) 109
S. 338 Gogol, Betrachtungen S. 81
S. 355 Gogol, Betrachtungen S. 99
S. 363 Der Christliche Osten 31 (1976) 122
S. 368 Der Christliche Osten 29 (1974) 111

Von Michael Kunzler sind in unserem Verlag erschienen:

Michael Kunzler
Amen, wir glauben
Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses
1998. 696 Seiten. Gebunden
ISBN 3-89710-038-X

Michael Kunzler
Archieratikon
Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine
1998. 461 Seiten. Gebunden
ISBN 3-89710-039!>8

Michael Kunzler
Berufen, dir zu dienen
15 „Lektionen" Liturgik für Laienhelfer im Gottesdienst
2. Auflage 1992. 196 Seiten. Kartoniert
ISBN 3-87088-568->8

Michael Kunzler
Gott, du bist gut
50 „mystagogische" Katechesen zur Einführung von Kommunionkindern in die Welt der Liturgie
1991. 308 Seiten. Kartoniert
ISBN 3-87088-678-1

Michael Kunzler
Die Liturgie der Kirche
Reihe: AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Band X
1995. 672 Seiten. Gebunden
ISBN 3-87088-849-0

Michael Kunzler
Porta Orientalis
Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie
1993. 864 Seiten. Gebunden
ISBN 3-87088-769-9

Michael Kunzler
Zum Lob Deiner Herrlichkeit
Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten
1996. 320 Seiten. 19 s/w-Abbildungen. Gebunden
ISBN 3-87088-900-4

Im Buchhandel erhältlich!

BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag

Fünf Ost-West-Versuche
über Theologie und Ästhetik
der Liturgie

Michael Kunzler
Porta Orientalis

Fünf Ost-West-Versuche über
Theologie und Ästhetik der Liturgie
864 Seiten. Gebunden
ISBN 3-87088-769-9

Porta Orientalis – hinter diesem Osttor erwarten den Leser Versuche über neue, auf ostkirchliche Traditionen gründende Zugänge zur Theologie und theologischen Ästhetik des Gottesdienstes. Als Grundlage dient die palamitische Theologie der byzantinischen Kirche, deren geistige Nähe zur Existenzphilosophie des Westens namhafte Theologen der Orthodoxie behaupten. In einem ersten Versuch werden die Spezifika palamtischer Theologie dargestellt, existenzphilosophisch weitergedacht und im Spiegel der byzantinischen Liturgie aufgezeigt. Der zweite Versuch will einen tieferen Zugang zum Begriff des „Kultes" erschließen. Der dritte Versuch handelt über die Laien und das geistliche Amt in der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Liturgie als „Opfer". Der vierte Versuch ist das eigentlich ästhetische Kapitel: Leib, Sprache, Kleid, Ding und Raum werden hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Kommunikation mit Gott dargestellt. Diese Begegnung als „Unendlichkeitsspiel" ist Thema des fünften Versuchs: über das Ewige und die Qualität des Lebens in der Zeit.

Im Buchhandel erhältlich!

BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag

Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

Michael Kunzler
Amen, wir glauben

Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses
1998, 096 Seiten, Gebunden
ISBN 3-89710-038-X

Wenn der Glaube der Christen nicht bezeugt wird, dann stirbt er. Dieses Bezeugen geschieht, wenn Menschen nach dem Glauben fragen, ihn zur Sprache bringen, nach Antworten aus dem Glauben suchen, den Glauben weitergehen, wenn sie als Betende und Gottesdienstfeiernde die Höchstform des Glaubens üben im anbetenden Lobpreis des lebendigen Gottes. In diesen Glauben will das vorliegende Buch – anhand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses – einführen. Anlaß, es zu schreiben, waren viele Gespräche des Autors mit Mitmenschen über den christlichen Glauben und seine Bedeutung für Zeit und Ewigkeit. Ihre Fragen, Antworten und Anregungen wurden reflektiert vor dem Hintergrund der Anfragen und Probleme unserer Zeit. Patentantworten gibt es keine, aber Antwortversuche sollen unternommen werden, die in aller Gebrochenheit zumindest den Wunsch nach einem lebendigen Glauben bezeugen.
Das Buch will im wahrsten Sinne des Wortes ein frommes Buch sein, einfach und klar in der Sprache. Es wendet sich engagiert an seine Leser, um den Glauben der Christen in seiner ganzen Schönheit aufzuzeigen und um dem einen oder anderen den Weg zum Glauben gegen die Widerstände von Vorurteilen und vorgefaßten Meinungen zu eröffnen.

Im Buchhandel erhältlich!

BONIFATIUS
Druck · Buch · Verlag

ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ

In die exotisch anmutende, den meisten Christen unserer Regionen fremde Welt eines Pontifikalamtes im byzantinischen Ritus will das vorliegende Buch einführen. Dabei versteht es sich nicht als luxuriösen Ausdruck eines sich am Fremdartigen ergötzenden Kulturbetriebes um seiner selbst willen. Eingeführt werden soll in eine eigene Art christlichen Glaubens, Lebens und Feierns, in andere theologische Denkweisen, Wertungen und Perspektiven, die sich vor allem im Gottesdienst einen lebendigen Ausdruck verschaffen. Um diese Alternativen aber geht es: Unbekanntes in Theologie und Gottesdienst aus dem Osten soll mit Bekanntem aus der eigenen westlichen Tradition verglichen und miteinander erklärt werden, so daß über den „Umweg" über eine fremde Kirchlichkeit diese nicht nur dem Glaubenden nähergebracht wird, sondern dieser seine eigenen abendländischen Traditionen in neuem Licht zu sehen lernt und möglicherweise neu zu lieben beginnt.

Michael Kunzler

Jahrgang 1951, seit 1988 Professor an der Theologischen Fakultät Paderborn und Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft. Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte bilden neben der Beschäftigung mit den Riten des östlichen Christentums die liturgischen Laiendienste und Fragen des äußeren Erscheinungsbildes von Gottesdienst.

BONIFATIUS